N° 7 1930 Juillet-Août

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

Encyclique de S. S. Pie XI sur saint Augustin

Le 20 avril 1930, S. S. Pie XI a envoyé aux évêques l'encyclique « Ad salutem » sur saint Augustin, évêque d'Hippone et docteur de l'Église, à l'occasion du XV^e^ centenaire de sa mort (1). *Nous en donnons ci-dessous le résumé et l'analyse, en gardant autant que possible, les termes mêmes du document pontifical.*

Introduction : choix providentiel de saint Augustin ; son éloge par les Souverains Pontifes.

« L'Église, providentiellement instituée pour le salut du genre humain, a été jusqu'à ce jour et sera pareillement dans l'avenir assistée par le Christ Jésus.... D'âge en âge, Notre-Seigneur a suscité des hommes remarquables, dont le génie et les œuvres, admirablement adaptés aux nécessités des temps et des diverses époques, ont réconforté le peuple chrétien.... Or ce choix de la divine Providence s'est manifesté avec une particulière clarté dans la personne d'Augustin de Tagaste, qui, après être apparu aux yeux de ses concitoyens comme un flambeau sur le candélabre, un exterminateur de toute hérésie, un guide vers le salut éternel, non seulement continua, au cours des siècles, à instruire et à consoler les fidèles, mais encore contribue très puissamment aujourd'hui à

(1) *A. A. S.*, XXII, 1930, p. 201-234. Les divisions et subdivisions sont ajoutées par nous. Dans les citations nous nous servirons généralement de la traduction française qui a paru dans la *Croix* et la *Documentation catholique* (1930, 10 mai).

faire resplendir dans leur âme l'éclat de la foi et brûler la flamme ardente de la divine charité. Bien plus, c'est un fait très connu que les écrits d'Augustin, grâce à leur sublimité et à leur suavité, attirent un grand nombre d'âmes, séparées de nous et paraissant totalement étrangères à la foi. »

Aussi la louange d'Augustin dans l'Église n'a jamais cessé de retentir, en particulier sur les lèvres des Pontifes romains. C'est ce que montrent les témoignages, cités par l'encyclique, d'Innocent I, Célestin I, Gélase I, Hormisdas, Jean II, saint Grégoire le Grand, Adrien I, Clément VIII, Pie VI, Léon XIII.... « Mais avant de pénétrer, continue le pape, plus avant dans le sujet que Nous Nous sommes proposé de traiter, Nous voulons que tous soient prévenus que les louanges vraiment magnifiques adressées à Augustin par les auteurs anciens doivent être bien comprises dans leur véritable sens, et non pas dans celui qui leur est attribué par certains esprits manquant de sens catholique, comme si l'autorité de la parole d'Augustin devait être placée au-dessus de l'autorité de l'Église enseignante elle-même. »

I. *La vie de Saint Augustin jusqu'à sa conversion.*

Trois traits de la vie d'Augustin sont rappelés : *l'amour pour le Christ*, dont Monique enflamma Augustin dès sa plus tendre enfance, si bien qu'il put s'écrier un jour : « Ce nom de mon Sauveur resta profondément gravé dans mon cœur...; sans ce nom, nul livre, si rempli qu'il fût d'érudition, d'éloquence, de vérité, ne me ravissait entièrement »; *les erreurs et les fautes de son adolescence* : Dieu les permit afin que le futur docteur de la grâce apprît par sa propre expérience et enseignât à la postérité combien fragile et faible est le cœur même le plus noble s'il n'est pas raffermi, dans la voie de la vertu, grâce à la formation chrétienne et à la prière assidue, surtout pendant la période de la jeunesse; enfin *le lent et pénible retour vers la vérité et la vertu* avec ses poignantes péripéties; le Seigneur d'une main si douce et si miséricordieuse touchait et façonnait peu à peu son cœur jusqu'au jour où, enfin, à

la lecture d'un passage de saint Paul, il céda à la miséricorde divine qui le poursuivait suavement.

II. *La doctrine de saint Augustin : quelques-uns de ses enseignements specialement adaptés à notre temps et utiles à la société chrétienne.*

« Bientôt on comprit quel « vase d'élection » le Seigneur s'était choisi en Augustin... Certes, Augustin venait après de saints personnages qui, pareils à des astres éblouissants, resplendirent dans le ciel de l'Église ; tels Clément de Rome, Irénée, Hilaire, Athanase, Cyprien, Ambroise, Basile, Grégoire de Naziance et Jean Chrysostome ; certes, Jérôme vivait à la même époque ; cependant Augustin reste encore celui que le genre humain admire le plus, tant à cause de la subtilité et de la force de ses pensées que de la merveilleuse sagesse qui se dégage de ses écrits, composés et publiés grâce à un labeur quotidien de près de cinquante ans. »

1° *Dieu, fin suprême de l'homme et des créatures.*

« Tout d'abord, Augustin s'applique fortement à donner à tous les hommes une claire notion et une vraie conviction sur leur fin suprême et sur l'unique moyen à employer pour atteindre la véritable béatitude. Et qui donc, demandons-Nous, si léger et si frivole soit-il, qui donc pourrait écouter sans émotion un homme adonné si longtemps aux plaisirs et doué de si remarquables qualités propres à lui procurer tous les avantages de la vie, confesser devant Dieu : « Vous nous avez créés pour vous et notre cœur est sans repos jusqu'à ce qu'il se repose en vous. » Paroles qui nous donnent comme la somme de toute la sagesse et nous décrivent en même temps admirablement l'amour divin pour nous, la dignité singulière de l'homme et la condition misérable de ceux qui vivent loin de leur Créateur. »

« Aujourd'hui surtout que les merveilles de la création apparaissent de plus en plus clairement.., pour ne pas se laisser absorber par cette civilisation humaine qui est totalement tournée vers les biens

matériels et les plaisirs des sens, il faut méditer profondément les principes de la sagesse chrétienne, si bien énoncés et expliqués par l'évêque d'Hippone. »

2° *L'Église, seul moyen d'atteindre Dieu, fin de l'homme.*

« Cependant, parlant de la fin suprême de l'homme, Augustin se hâte de donner cet avertissement à quiconque veut l'atteindre : vaine sera leur tentative s'ils ne se soumettent et n'obéissent pas humblement à l'Église catholique, qui est la seule divinement instituée pour donner aux âmes la force et la lumière sans lesquelles l'on perd infailliblement le droit chemin et l'on court facilement à la ruine éternelle. »

Le Saint-Père rappelle *certains principes de l'apologétique et de la théologie de l'Église*, mis en relief par saint Augustin : nécessité de la révélation ; miracles du Christ, preuves de l'origine divine de l'Église ; témoignage divin en faveur de l'Église manifesté par la merveilleuse propagation de la foi elle-même et aussi par l'amélioration qui s'opérait au sein de la société à mesure qu'y pénétrait la morale chrétienne ; signe divin de la stabilité, de la sainteté, de la fécondité de l'Église plus manifeste encore aujourd'hui qu'au temps de saint Augustin ; catholicité de l'Église opposée par Augustin au schisme donatiste ; primauté du Siège apostolique si hautement professée par lui en de nombreuses circonstances ; enfin sainteté essentielle de l'Église, indépendante des fautes individuelles de quelques-uns de ses membres.

3° *La connaissance de Dieu, fin suprême.*

D'abord par les forces de la raison humaine, au spectacle des créatures.

Comme Augustin sait admirablement se servir de la variété et de l'harmonie des choses créées pour s'élever jusqu'à leur Créateur! « La beauté de la terre, disait-il, est comme la voix de la terre muette.... Ce que tu y as entendu, c'est l'appel à la louange afin que tu glorifies le Créateur ».

Ensuite à la lumière de la foi dans le mystère de l'adorable Trinité.

« Rempli de la lumière d'en haut, Augustin disserte sur ce premier et fondamental article de la foi catholique avec une telle profondeur et une telle subtilité que les autres docteurs postérieurs n'eurent plus, pour ainsi dire, qu'à puiser dans les écrits d'Augustin pour ériger ces solides monuments de théologie sur lesquels sont venus s'émousser en tous temps les traits de la raison humaine dévoyée qui rejette ce mystère, le plus difficile de tous à comprendre. »

En citant divers passages d'Augustin, l'encyclique résume son exposé théologique de ce mystère; elle précise la méthode de comparaison qu'il emploie pour nous le faire comprendre et nous inculquer par là le respect de l'image de Dieu qui est en nous.

Même pénétration et même profondeur lorsque Augustin nous parle du mystère du Fils unique de Dieu fait homme, par exemple dans tel passage de son commentaire sur saint Jean. N'a-t-il pas également mis en pleine lumière la dignité royale de Jésus-Christ, proposée récemment au culte des fidèles par l'encyclique *Quas primas*?

4° *L'action de Dieu dans l'histoire : les « deux cités », les « deux amours ».*

« Personne, sans doute, n'ignore comment — embrassant d'un coup d'œil l'histoire du monde entier, en utilisant l'aide que pouvait lui prêter aussi bien la lecture assidue de la Bible que la science humaine d'alors — Augustin écrivit son célèbre ouvrage *De civitate Dei*, dans lequel il montre excellemment l'action de la divine Providence dans le gouvernement de toutes choses et de tous les événements. Avec la perspicacité qui lui est propre, il découvre et distingue dans les étapes et les progrès de la société humaine deux cités, fondées sur « deux amours » : d'une part, la cité terrestre, fondée sur l'amour de soi-même poussé jusqu'au mépris de Dieu ; de l'autre, la cité céleste, fondée sur l'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi »... Or, tout, ici-bas, est ordonné au bien de la Cité de Dieu. « L'histoire de la société humaine n'apparaît à l'esprit investigateur d'Augustin que comme un tableau de l'effu-

sion incessante en nous de la charité divine pourvoyant à l'accroissement de la cité céleste fondée par Dieu à travers les triomphes et les tribulations, mais de manière que les folies et les excès de la cité terrestre contribuent à sa prospérité... Aussi Augustin marque-t-il d'un signe de honte ou plutôt d'un stigmate de feu le paganisme des Grecs et des Romains, dont la religion semble faire languir de regret, même de nos jours, quelques auteurs légers et dissolus qui lui trouvaient une beauté, une convenance et une douceur supérieures... »

« Personne ne pourrait se flatter de trouver son salut dans ce faux idéal de perfection que poursuit la cité terrestre ; car il n'y a personne qui réussisse à le réaliser en lui-même, ou, s'il y réussissait par hasard, il ne goûterait qu'une gloire vaine et éphémère. »

5° *L'Église et l'État : devoir des princes; rapports entre les deux pouvoirs.*

« Quoique les biens de ce monde soient répartis à tous indistinctement, bons et mauvais, et que les malheurs puissent également frapper tout le monde, honnêtes et injustes, on ne peut cependant douter que Dieu ne distribue la prospérité et le malheur de cette vie au mieux du salut éternel des âmes et des intérêts de la cité céleste. C'est pourquoi les princes et les gouvernants, ayant reçu le pouvoir de Dieu afin que, dans les limites de leur propre autorité, ils s'efforcent dans leurs actes de réaliser les desseins de la divine Providence dont ils sont alors les collaborateurs, il est évident qu'ils ne doivent jamais, pour procurer le bien temporel des citoyens, perdre de vue la fin suprême fixée à tous les hommes. Et non seulement ils ne doivent rien faire ou ordonner qui puisse tourner au détriment des lois de la justice et de la charité chrétiennes, mais ils sont tenus de faciliter à leurs sujets la connaissance et l'acquisition des biens impérissables. »

C'est selon de semblables principes que saint Augustin a tracé dans son *De civitate Dei* (lib. v, c. 24) le portrait du prince chrétien, que reproduit l'encyclique. Mais pour que l'idéal ainsi

tracé puisse être réalisé, il faut que le prince, formé selon la doctrine de l'Évangile, ait conscience qu'il dirige les affaires publiques, en vertu d'une mission divine, dont il ne pourra ni mieux ni plus heureusement s'acquitter que s'il est profondément pénétré du sentiment de la justice, unie à la charité et à l'humilité.

« Aussi, quelle triste erreur commettent tous ceux qui organisent la Cité sans tenir aucun compte de la fin dernière de l'homme, ni du juste usage des biens d'ici-bas ; également dans l'erreur quantité d'autres qui pensent que les lois concernant le gouvernement de l'État et la prospérité du genre humain ne peuvent cadrer avec les préceptes de Celui qui a dit : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point ».

Entre l'Église, fondée par le Christ et munie par lui d'une splendide et immortelle Constitution, et les États d'ici-bas il ne peut y avoir opposition ; les chefs des peuples, soucieux du bien et de la prospérité de leurs concitoyens, loin de s'opposer à l'action de l'Église devraient, autant que les circonstances s'y prêtent, favoriser son action. L'État n'a pas à craindre que l'Église empiète sur son domaine et ses droits particuliers ; dès le début, les chrétiens montrèrent tant de déférence à l'égard de ces droits, conformément aux préceptes de leur fondateur, que, exposés aux vexations et à la mort, ils pouvaient dire justement. « Les princes m'ont persécuté sans raison ». Augustin, en de multiples passages de ses œuvres, montre combien l'Église a toujours enseigné la soumission aux justes lois de l'État. L'Église, loin de faire tort à l'État, peut au contraire être pour lui d'un grand secours et d'une grande utilité, parce qu'elle s'efforce d'unir les peuples au moyen de la loi chrétienne, et, de plus, a constamment favorisé tout ce qui pouvait rendre stables parmi les hommes les bienfaits de la justice, de la charité et de la paix générale, afin qu'ils tendent « à une certaine unité, source de prospérité et de gloire ».

6° *Action de Dieu sur l'âme : la grâce divine et la nature.*

Avec une extrême pénétration, Augustin s'attacha à rechercher et à examiner la manière dont la grâce divine, dans son action

intérieure et cachée, meut l'intelligence et la volonté de l'homme... « Il fit de ces questions une étude si subtile et si heureuse que, appelé dans la suite Docteur de la grâce et regardé comme tel, il fut, en les précédant, le guide de tous les autres écrivains catholiques des époques suivantes, et il les préserva en même temps d'une double erreur en ces difficiles questions : d'une part d'enseigner que le libre arbitre de l'homme déchu de la justice originelle n'est qu'un mot, sans réalité, ainsi qu'il plut aux anciens hérétiques et aux jansénistes de le dire ; et d'autre part que la grâce divine n'est pas accordée gratuitement et ne peut pas tout, comme l'affirmaient les pélagiens. »

Le Saint-Père met alors en lumière les conclusions pratiques de semblable doctrine, telles que les accentuait saint Augustin lui-même : la condamnation de tout naturalisme, en particulier dans l'éducation de la jeunesse ; la résistance aux passions et le progrès vers la sainteté en s'appuyant sur la force de la grâce de Dieu, en recourant aux sacrements de l'Église, et en restant toujours conscient que la victoire nous vient du don gratuit de Dieu ; la nécessité et l'efficacité de la prière.

III. *Exemples de saint Augustin, proposés à notre imitation.*

La vie de saint Augustin fut toujours parfaitement conforme à ses enseignements et à ses conseils.

Deux vertus frappent d'emblée en lui : sa *charité* d'abord qui, à juste titre, le fait représenter tenant en main un cœur de feu ; par la pensée et par le cœur, il prenait insensiblement son vol sublime, des œuvres de Dieu et des mystères de son amour infini envers nous, jusqu'à la sublimité des perfections divines elles-mêmes, dans lesquelles il se plongeait autant que la grâce d'en haut lui en laissait le loisir ; son *humilité* ensuite, toujours si attentive à rapporter toutes les louanges à l'Auteur de tout bien, à encourager les autres, à rendre à ses collègues honneur et respect.

Le pape décrit ensuite Augustin comme *pasteur* : son inlassable

et ingénieux *amour des âmes;* son zèle incessant et opiniâtre *pour la réfutation et la conversion des hérétiques,* joint à une immense charité envers ceux qui errent; son *dévouement* affectueux et condescendant pour le peuple d'Hippone; son *courage* inflexible dans les persécutions, les attaques, les risques à affronter pour le devoir.

Enfin vient l'éloge du *législateur de la vie monastique,* l'exposé de la profonde et bienfaisante influence que les initiatives d'Augustin et sa règle ont eue sur la vie religieuse catholique.

Conclusion.

Que tous s'attachent à célébrer avec ferveur le centenaire du grand docteur, surtout en l'imitant et en rendant grâces à Dieu des bienfaits qu'il a accordés par lui à l'Église. Le Congrès eucharistique de Carthage, tout en étant un triomphe pour le Christ Jésus dans l'Eucharistie, tournera aussi à la gloire de saint Augustin.

« Nous exhortons, dit le Saint-Père, tous les fidèles, ceux-là en particulier qui se réuniront à Carthage, à implorer l'intercession d'Augustin auprès de la divine clémence, afin qu'il accorde des jours meilleurs à l'Église et fasse que tous ceux qui sont dispersés dans ces immenses contrées de l'Afrique, indigènes et étrangers, encore privés de la foi catholique ou séparés de nous, accueillent la lumière de la doctrine évangélique apportée chez eux par nos missionnaires et s'efforcent de se réfugier dans le sein de notre très aimante Mère l'Église. »

La dialectique de l'action humaine d'après M. Blondel

Deux livres sur l'œuvre de M. Blondel.

Cet article a des visées modestes : il est principalement un exposé. Il n'a qu'une prétention : être clair et serein.

Un observateur superficiel aurait pu croire que le silence était en train de se faire autour du nom de Maurice Blondel et voici que 1928 nous apporte deux livres (1), de Paul Archambault et de Frédéric Lefèvre, nous livrant, chacun à sa manière, un *itinéraire philosophique* de M. Blondel et nous conviant à suivre l'évolution de sa pensée.

Frédéric Lefèvre pourrait intituler son livre : *Excursions philosophiques avec M. Blondel.* Nous ne suivons pas un itinéraire strictement continu ; après une première excursion philosophico-historique autour des années 1893, nous en faisons une seconde en 1927 qui se continue bien au delà de 1930 : celle-ci purement philosophique, beaucoup plus longue et parfois très rude. Mais quelle agréable promenade en telle compagnie ! Aux environs d'Aix, à la Nacelle et sur les pentes de Sainte Victoire, côtoyant les abîmes d'une pensée profonde et s'approchant des cimes de l'être, on s'emplit de l'air pur de la montagne et on se laisse distraire par les horizons magnifiques qui reposent en élevant l'âme.

N'allez par croire cependant que c'est un livre à mettre dans la poche de votre pardessus pour le lire dans le métro ou sur la plateforme d'un tram. Non. Faites l'excursion et vous reconnaîtrez une

(1) Paul Archambault : *L'œuvre philosophique de Maurice Blondel* dans *Cahiers de la Nouvelle Journée,* n° 12, Bloud et Gay. — *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel : Propos recueillis par* Frédéric Lefèvre dans *La Nef,* n° 5, Spes. — Pour les notes : Arch. = Archambault ; Lef. = Lefèvre ; Act. = Action.

fois de plus que Frédéric Lefèvre n'est pas un littérateur vulgaire mais un esprit fin, intelligent, qui goûte et comprend tout ce qui est humain. M. Blondel a subi le charme de cette souplesse et de cet humanisme. Il a été heureusement surpris de trouver dans son interlocuteur « une information qui me surprenait, une compréhension que je n'osais espérer ». Et dans « cette intelligence toute plastique et cette bienveillance prête à tous les accueils », l'auteur de *l'Action* s'est retrouvé revendiquant « une science large comme la charité » qui, « prenant en soi toutes les consciences, se fait la complice intime de tous ». (1)

Paul Archambault a pris un titre plus austère : *L'œuvre philosophique de M. Blondel.* C'est une étude technique : 250 pages fournies, parfois un peu touffues, où nous suivons la pensée du philosophe de *l'Action* dans les moindres sinuosités de son développement. Nous avons là un instrument de travail très précieux. La pensée blondélienne a marqué dans la philosophie catholique contemporaine, c'est un fait : on ne peut le mépriser. Mais cette penséee, malgré sa préoccupation de ce qui est vital et décisif pour les âmes, est malheureusement réservée à quelques-uns à cause de sa technicité rigoureuse ; de plus, les circonstances lui ont imposé provisoirement une forme fragmentaire : le livre de Paul Archambault, étude complète et continue de cette œuvre, remédie heureusement à cette difficulté et à cette dispersion. Nous devons l'en remercier ; et aussi l'en féliciter. Qui a étudié *l'Action* sait quel courage il faut pour arriver au bout de ces 490 pages souvent si tourmentées (2) ; ajoutez à ce travail la lecture appro-

(1) *Lef.*, pp. 11-32 ; *Act.*, pp. xv, xx, xxi.

(2) Nous touchons à la vraie critique : la difficulté d'interprétation. Sans doute bien des heurts auraient été évités, si M. Blondel avait pu exprimer sa pensée en toute clarté. Les articles parus depuis *l'Action* ont bien apporté des précisions, mais la doctrine reste fragmentaire. La pensée généreuse du philosophe est « active », toujours en mouvement, plus amante de « prospection » que de « réflexion » : « ... sans parler des misères de santé et des tâches professionnelles, je répugne trop à un effort qui me semble artificiel et contre-nature, à l'effort de fixer et de divulguer une pensée qui, cherchant hélas malgré elle à être *intégrale*, aperçoit sans cesse une rive ultérieure ». (*Lef.*, p. 106). M. Blondel a les yeux

fondie des autres écrits pour dégager les lignes maîtresses de l'ensemble et vous ne vous étonnerez pas que le travail de Paul Archambault soit sur le chantier depuis dix ans.

L'auteur n'a pas « fait œuvre originale » sans doute ; mais son livre est indispensable à qui veut entreprendre une étude un peu sérieuse sur M. Blondel. Ajoutons que les nombreuses notes dont fourmille le cahier apportent des précisions heureuses sur la pensée actuelle du philosophe d'Aix.

« *L'Action* » *et l'unité de l'œuvre.*

A plus d'une reprise M. Blondel a reproché à ses critiques de considérer *l'Action* comme une étude indépendante et totale, alors qu'elle n'est qu'un chapitre de son œuvre. Celle-ci doit se composer d'une trilogie sur *l'Être*, *la Pensée* et *l'Action* : le tout couronné par une étude sur *l'Esprit chrétien*.

Cette réserve faite, l'on peut dire que le secret, le filon original de l'œuvre se trouve déjà tout entier dans *l'Action*. Une pensée concrète et humaine ne peut être fragmentaire, elle est nécessairement totale et, même dans un simple chapitre, s'il est étudié, tout le dessein de l'auteur apparaît. Le rêve qui hante aujourd'hui le vieux penseur est le rêve de son adolescence. Son ambition a toujours été une doctrine intégrale, « une philosophie ni *séparée* ni *dépendante* de la science, non plus que de la religion positive, et qui cohabite spontanément, dans notre connaissance comme dans notre vie, avec la critique la plus intrépide et avec le catholicisme le plus authentique... Je suis toujours, depuis ce rêve d'adolescence, sur la même route, plus longue encore que toute vie humaine, mais qui me semble toujours plus droite, plus lumineuse et plus récompensante ». (1)

fixés en avant, *quae quidem retro sunt obliviscens, ad ea vero quae sunt priora extendens me ipsum* ». C'est un pionnier, un « prospecteur » : cela fait beaucoup pardonner.

(1) *Lef.*, pp. 45-46. — « Vivant en chrétien, je cherche comment je dois penser en philosophe ». *Arch.*, p. 40, note.

On ne fait qu'une trouvaille dans sa vie — heureux qui en fait une ! D'après les aperçus fragmentaires qui nous sont livrés sur l'œuvre future (posthume, disait malicieusement M. Blondel à Barrès), *la Pensée* exploitera la même veine que *l'Action*. *L'Esprit chrétien* sera un hymne à la charité divine. Or nul n'ignore que *l'Action* est moins une métaphysique du vrai qu'une métaphysique de la charité : « le dernier mot de tout, y lit-on dès l'introduction, c'est la bonté, et être, c'est vouloir et aimer » (1). Ce qui ne veut pas dire, évidemment, que l'avenir ne nous promette de nouvelles richesses; pour se convaincre du contraire il suffit de lire *l'Itinéraire philosophique.*

Qui veut étudier l'œuvre blondélienne doit d'abord aller à *l'Action*. C'est l'idée de Paul Archambault, mais peut-être ne l'a-t-il pas assez clairement indiqué : sans doute se figure-t-il que tous se guident aussi facilement que lui dans ce vaste temple dont certaines chapelles sont bien obscures. Dégager clairement les grandes lignes de *l'Action*, tel est le but de cet article. Nous espérons apporter ainsi une très imparfaite collaboration à l'étude de cette philosophie.

Par le fait même on admirera, une fois de plus, les richesses apologétiques du livre et le parti qu'en peut tirer un esprit averti et judicieux. D'autant plus que le volume est presque introuvable et ne fait que de très rares apparitions chez les bouquinistes (2).

(1) *Act.*, p. XXIII.

(2) Pourquoi *l'Action* n'a-t-elle pas été rééditée? « Jamais, je n'ai reçu aucun blâme d'aucun représentant de l'Église enseignante, pas le moindre conseil de silence ou de délai... Si j'ai refusé ou refuse de la rééditer telle quelle, c'est parce que, de plus en plus conscient de la gravité et de la complexité des problèmes soulevés, plus instruit des solutions traditionnelles, plus soucieux de ma responsabilité d'auteur... je tiens à profiter des controverses, à élucider les formules équivoques et imparfaites, à laisser mûrir, jusqu'à l'extrême limite de mes forces, une doctrine qui doit se présenter prudemment... » *Arch.*, p. 13 note; *Lef.*, pp. 95-97.

La dialectique de l'action.

Trois thèses principales semblent se dégager d'une lecture attentive de *l'Action* :

1° *Le primat philosophique de l'action.* M. Blondel unit à un respect souverain de la raison un sentiment très vif de la richesse de la pratique morale. L'action lui apparaît comme le « lien substantiel » de la raison et de la pratique, le « confluent de la pensée et de la vie, de l'originalité individuelle et de l'ordre social et même total, de la science et de la foi » (1).

2° Une méthode, *une dialectique concrète et immanente* dans laquelle le sujet cherche son équilibre par un progrès qui a comme règle inflexible et fin nécessaire l'accord de la volonté implicite et *voulante* avec la volonté explicite et *voulue.*

3° *Cet équilibre ne peut être atteint parfaitement dans l'ordre naturel:* d'où besoin (2) troublant d'un ordre transcendant et d'une intervention surnaturelle.

Nous nous en tiendrons principalement à la seconde thèse. D'abord parce que notre article, simple exposé, ne veut pas réveiller ou envenimer des polémiques; ensuite parce que la première et la troisième thèses viendront naturellement s'amorcer à la seconde. En fait, cette seconde thèse, bien comprise, prêtait moins à discussion; au contraire l'imprécision des deux autres exigeait des éclaircissements et ce fut la tâche des nombreux articles qui suivirent *l'Action.* En 1896 la *Lettre sur l'Apologétique* traite des rapports du naturel et du surnaturel (thèse 3); en 1906 *le Point de*

(1) *Arch.* pp. 57-59. — « ... ce n'est donc pas la pensée seule qu'on doit chercher. C'est dans l'action qu'il va falloir transporter le centre de la philosophie, parce que là se trouve aussi le centre de la vie. » *Act.,* p. XXIII. — « ... l'action... constitue l'unité concrète de chaque être en assurant sa communion avec tous... En traduisant ce qu'il y a de singulier, d'inédit, d'initiateur en chacun, elle n'en subit pas moins les influences du monde inférieur, du monde intérieur, du monde supérieur : ...elle est le lieu géométrique où se rencontrent le naturel, l'humain le divin. » *Let.*. pp. 66-67. Voir aussi *infra,* pp. 545-547.

(2) Cfr. *infra*, p. 558, note 2.

départ de la recherche philosophique ébauche une théorie de la connaissance intégrale (thèse 1); le dernier article paru (*Le Problème de la mystique*, 1925) fournit de nouvelles précisions sur les deux thèses (1).

Mais on le voit, nous nous écartons de notre dessein.

I. — Le point de départ.

La tyrannie de l'action (2).

Pourquoi se poser le problème de l'action?

Notre esprit s'arrête dans sa marche et interroge, dès que le frisson de l'inquiétude l'envahit par la présence de quelque résistance mystérieuse. Or l'action humaine — prenons provisoirement ce mot dans son sens le plus général — naît, se développe et s'épanouit au sein de contraintes innombrables, au point de paraître une véritable tyrannie. Montrons-le.

D'abord il ne dépend pas de moi d'agir ou de ne pas agir : cela m'est imposé. Ou je parle ou je me promène ou je me repose ou je travaille. J'agis toujours : que j'y pense ou que je n'y pense pas. Même si je ne veux pas, j'agis encore : le suicide est un acte. Ne pas vouloir agir est agir plus que jamais; car pour cela il faut concentrer toute son énergie pour refouler cette vie ardente et torrentueuse qui jaillit de notre être. « Dans l'ascétisme, il se dépense une énergie plus grande que dans la violence de la passion ». Il nous est donc imposé d'agir : c'est nécessaire. Première tyrannie.

C'est aussi mortifiant et douloureux. Car agir, c'est avoir un but et un seul, avoir donc sacrifié tous les buts qui m'attiraient ou auraient pu m'attirer, sauf un. Je pose actuellement une humble action; par le fait même, je m'appauvris d'une foule d'autres

(1) 1° *Ann. phil. chrét.* 1896, 6 articles. — 2° *Ann. phil. chrét.* 1906, 2 articles. — 3° *Cahiers de la Nouvelle Journée*, n° 4, pp. 1-63,

(2) *Act.*, pp. VIII-X; 325-332.

actions que j'aurais pu choisir, je me borne. Et si je regarde en amont de ma vie, quelle infinité de choix successifs, et partant de séparations douloureuses, j'ai dû consentir, pour en arriver à cette pauvre petite action ! Le chemin de la vie ressemble à l'itinéraire des premiers croisés qui marchaient vers Jérusalem en semant de leurs morts les sables brûlants de l'Asie. Avancer, c'est choisir et choisir, c'est mourir un peu. L'action est donc mortifiante.

Au moins aurai-je la ressource de suspendre mon choix pour ne renoncer à rien ? Non, si moi je ne choisis pas, un autre choisit pour moi contre moi. Si, pour ne rien sacrifier, je ne me décide pas à poser telle action, mais reste dans l'attente et suspends mon choix, entretemps j'agis quand même. Vers quel but ? Sous quelle influence ? Puisque moi je ne choisis pas, les circonstances aveugles décident pour moi et me conduisent où elles veulent. Pour avoir refusé mon libre dévouement, je suis tombé en esclavage. « Tête, cœur et bras, il faut que je les donne de bon gré ou on me les prend ». Nouvelle tyrannie.

Il me faut donc marcher, mais pourrai-je marcher en pleine lumière ? Hélas ! Pour peu que j'agisse d'une manière consciente, que d'obscurités je sens peser derrière moi, autour de moi et devant moi. Un romancier contemporain dit de son héros qu'il allait « enveloppé, pressé par la nuit noire qui s'ouvrait et se refermait derrière lui, si étroitement qu'elle semblait peser... Il presse le pas et toujours la nuit s'ouvre et se referme ». Dans toute action, il y a un acte de foi. Nouvelle tyrannie.

Le peu que je vois, j'espère du moins pouvoir le réaliser intégralement. Non. Je porte en moi une vision intérieure que je voudrais communiquer à mon interlocuteur et je souffre de la pauvreté défaillante des mots et des signes dont je dispose. Entre ce que je vois et ce que je dis, quelle disproportion ! Et dans le domaine moral, entre ce que je comprends et ce que je veux ! Je vois l'idéal à réaliser, mais la volonté me fait défaut. *Non enim quod volo bonum, hoc ago : sed quod odi malum, illud facio.* (Rom., VII, 15). « Il y a toujours entre ce que je sais, ce que

je veux et ce que je fais, une disproportion inexplicable et déconcertante ». Bref, tyrannie avant l'action, pendant l'action.

Et après? Nos actes nous suivent. Ils pèsent sur notre vie. Avoir agi selon ses passions augmente la puissance de ces passions sur nos actes futurs; au point que nous devenons comme les prisonniers de nos actes passés : et ceux-ci parfois se retournent contre nous « ainsi qu'un fils insoumis en face de son père ». Bien plus, nos actes semblent agir sur nous, plus que nous n'avons agi sur eux. Il suffit d'être lâche, de se « laisser aller », pour poser un acte mauvais, contracter une habitude vicieuse et obscurcir en sa conscience la sincérité primitive; tandis que pour racheter cet acte, déraciner cette habitude et rouvrir sa conscience au soleil, il faut de l'héroïsme. Nouvelle et dernière tyrannie.

Ainsi donc une action, qui m'a été imposée, que j'ai posée dans une demi-lumière, pèse après sur toute ma vie. Ainsi, avant, pendant, après l'action, nous trouvons dépendance, contrainte, défaillance : c'est la brutalité de l'expérience quotidienne. Et la souffrance est d'autant plus sensible que l'on voit plus clair dans sa conscience! Mais — et ceci est d'importance — je ne souffre de cette servitude que pour autant que je conçois et souhaite un affranchissement complet. On ne souffre d'une prison que dans la mesure où l'on connaît et désire la liberté. D'où conflit intime : *entre tout ce qui domine ma volonté et ma volonté de tout dominer*. C'est de la conscience de ce conflit, de cette inquiétude profondément humaine que naît le problème de l'action.

L'action.

Il ressort clairement de ce que nous en avons déjà dit que l'action n'est pas uniquement l'effort musculaire ou l'activité purement extérieure. Action est ici quasi synonyme de vie. Le livre de M. Blondel porte en titre : *L'Action*, et en sous-titre : *Essai d'une critique de la vie*. Et prenons ce mot de vie dans un sens ni trop matérialiste ni trop spiritualiste, mais dans son sens intégral et humain. Qu'est-ce que la vie humaine? Une marche. Et nous

l'avons vu, une marche nécessaire; ajoutons, une marche conquérante. Fermons les yeux, fixons le regard intérieur sur l'intime de notre vie : elle nous apparaît comme une source jaillissante, comme un fleuve qui coule, tantôt rivière paisible de la plaine, tantôt torrent impétueux de la montagne, rivière dont la source se cache là-bas sur quelque sommet lointain, dont on saisit un instant le miroitement des eaux et qui va se perdre au loin dans une mer inconnue, rivière majestueuse qui en coulant accumule richesse sur richesse et dont on n'ose soupçonner ce qu'elle sera, arrivée à son terme. Le terme? Mais y a-t-il un terme? Les eaux qui jaillissent du fond divinement obscur de notre être semblent si puissantes qu'on se demande si elles pourront jamais s'arrêter. Telle apparaît la vie humaine. « Quelque chose de conscient, qui passe ». Malebranche, et avant lui saint Augustin, appelait cela l'*inquiétude*; M. Blondel parle d'*action*.

Après les évocations métaphoriques, le langage technique. Ecartons d'abord une misérable confusion : « Tandis que le mot *action* avait évoqué pour moi l'idée d'un achèvement,... d'une actualisation de toutes les puissances, d'une pensée de la pensée qui vit, s'incarne dans la lumière et la fécondité... on l'a opposé à la connaissance, à la contemplation qui est la plus haute et la plus pleine forme de l'action, pour en faire le synonyme d'impulsion aveugle, d'instinct subconscient, de simple élan vital, voire même d'initiative brutale » (1).

Cela dit, l'on comprendra mieux l'explication plus positive : « Etat d'équilibre perpétuellement instable ou de disproportion intime, tel que chaque effort tenté pour satisfaire à des exigences antérieures qui se manifestent spontanément à la pensée révèle des exigences ultérieures qui s'imposent moralement à l'action. Et pour désigner ce mélange de virtualités obscures, de tendances conscientes, d'anticipations implicites, le mot *action* semble bien choisi; car il comprend à la fois la puissance latente, la

(1) *Lef.*, p. 93.

réalisation connue et le pressentiment confus de tout ce qui en nous produit, éclaire et aimante le mouvement de la vie » (1).

Le problème de l'action est donc le suivant. Où allons-nous? Quelle est cette inquiétude humaine, fruit d'un équilibre instable? Où trouver de quoi satisfaire le désir primitif et profond de la vie et retrouver ainsi l'équilibre de l'âme et la paix?

En creusant avec M. Blondel le problème de l'action, nous répondons à l'inquiétude humaine et ne recherchons pas autre chose qu'une doctrine de la vie, *la* doctrine de la vie.

II. — L'ASCENSION.

A. — L'ORDRE DE MARCHE.

Orientons-nous.

J'ouvre le livre de *l'Action* à la table des matières. Je vois s'y succéder toutes les doctrines possibles de la vie. Disposées dans un ordre strict, selon l'ampleur du désir fixé à l'action humaine par chacune de ces doctrines. Je les énumère dans l'ordre : on veut le néant, le sensible, la science : science positive, science psychologique, science morale : morale égoïste, morale familiale, morale patriotique, morale universelle; puis dépassant l'univers, la religion : religion naturelle, religion superstitieuse, et enfin religion surnaturelle. Telle est la marche conquérante de *l'Action*.

La vérité vivante (2).

On le voit. Nous assistons à une étude progressive de l'élan premier de la vie, étude qui ne s'arrêtera que lorsque la doctrine répondra adéquatement à l'aspiration initiale. Pour M. Blondel, la philosophie n'a pas d'autre raison d'être (3). D'où sa définition

(1) *Le point de départ*, pp. 234-235. Pages très profondes. « C'est une succession d'états dont chacun annonce ce qui suit et contient ce qui précède », dirait BERGSON en sa langue légère. *Introduction à la métaphysique*, p. 2. — A noter : « Nous nous mouvons en des plans différents », dit Bl. de Bergson. (*Lef.*, pp. 46-51).

(2) *Le point de départ, passim*; part. II, pp. 234-236; *Act.*, pp. 344-348.

(3) Moins une « étude » qu'une « réalisation » progressive, la philosophie

de la vérité : « l'adéquation de la vie et de la pensée ». Entendez : l'adéquation entre tout ce que recèle le mouvement de la vie et l'intelligence que j'en possède. « A l'abstraite... *adaequatio speculativa rei et intellectus* se substitue (se présuppose) la recherche méthodique,... l'*adaequatio realis mentis et vitæ*. »

Sur quoi, faisons deux remarques. Premièrement, notons l'expression : *recherche méthodique*. En effet, cette vérité, cette adéquation ne s'acquiert pas d'un bloc, mais par une recherche progressive, par étapes, comme dans le livre de *l'Action*. Deuxièmement, cette vérité n'est pas le fruit d'une action à sens unique de la vie vers la pensée, le sens contraire étant interdit, mais une action réciproque de la vie sur la pensée et de la pensée sur la vie. La vérité s'acquiert par « *prospection* » et par « *réflexion* » « Tour à tour la vie précède et prépare l'idée et l'idée devance et stimule la vie consciente de soi », ou encore, « s'égaler soi-même », en quoi consiste la vérité, c'est « acquérir une plus entière conscience de ce qu'on est et réaliser plus complètement ce qu'on sait ».

Voyons appliquée dans *l'Action* cette notion de vérité vivante, cette recherche progressive, conquérante de vérité. Vie et pensée. Qui est premier? La vie, qui est notre point de départ. *Primum vivere, dein philosophari*. Un jour, de l'inquiétude de la vie, naît la réflexion. Je réfléchis sur la vie et j'en cherche une théorie satisfaisante, qui me permette de vivre en homme conscient. Pour prendre une théorie minimante, disons : la vie est la poursuite du néant. Maintenant que je sais que je suis, je vais m'efforcer de vivre selon ce que je sais. Et je vis cette doctrine du néant. Mais l'inquiétude persiste et bientôt la vie me révèle que ma doctrine est insuffisante, que de toutes parts ma vie déborde ma doctrine : je prétends m'en tenir au néant et sans cesse je cherche *quelque chose*.

« coopère à une tâche, *viribus unitis*, plutôt qu'elle ne définit un objet spéculativement ». *Le p. de dép.*, p. 249.

(1) *Le p. de dép.*, I, pp. 341 *sqq.* — « L'action progresse par *prospection totale* et *réflexion partielle* ».

De cette expérience, je retourne à la réflexion, cherchant une doctrine plus ample qui « colle » adéquatement à la vie réelle. Je veux *quelque chose.* Quoi? Mais le sensible. Cette doctrine acceptée, je retourne à la vie, tâchant de réaliser ce que je sais mieux. Hélas! la vie inquiète déborde à nouveau la doctrine; je ne puis m'en tenir au sensible. J'y mêle quelque chose de plus, de l'esprit : j'organise le sensible, je lui trouve des lois. Nouvelle réflexion, nouvelle adaptation, nouvelle doctrine. Le but de la vie : c'est le sensible organisé, la science. Vive la science!

Mais le scientisme est insuffisant. La vie déborde à nouveau. Et ainsi par un échange réciproque de la pensée et de la vie, j'acquiers une conscience de plus en plus nette de ce que je suis et je réalise de plus en plus complètement ce que je sais, *j'exerce,* je conquiers progressivement l'adéquation de la pensée et de la vie, j'établis en moi le règne de la vérité.

Et où me mène l enquête de l'action? Après avoir créé et mis à l'épreuve une doctrine de plus en plus large de la vie, j'en arrive à penser que seule une religion surnaturelle pourrait satisfaire le désir fondamental de la vie. L'attente d'une religion surnaturelle : là s'arrête *l'Action.* Est-ce à dire — et ceci est une parenthèse — qu'à ce terme la vérité acquise s'arrête et meurt? Non, car pour qui adhère à la religion surnaturelle le progrès de la vérité, peut-être terminé en extension, est infini en compréhension. Et le chrétien qui, au jour le jour, conforme progressivement sa vie à l'enseignement du Christ, voit réciproquement grandir sa connaissance de Dieu. Pour tous la vérité est une vie, et s'arrêter c'est mourir. *Qui facit veritatem venit ad lucem.*

Nous commençons à saisir comment progresse le livre de *l'Action,* comment il est lui-même une action et mime le mouvement de la vie, comment ses divisions ne sont pas des chapitres, mais des étapes, comment ces étapes nous conduisent à des sommets d'où l'horizon contemplé est de plus en plus large et splendide et comment au terme, dans la paix enfin conquise, l'œil et le cœur embrassent l'infinitude de tous les horizons.

La dialectique de l'action ou la méthode d'immanence.

Le ressort de cette dialectique concrète et immanente, c'est l'inquiétude. Puisque nous sommes au cœur de la méthode blondélienne, reprenons-en l'étude du point de vue très strict de la volonté.

Toute action véritablement humaine est une œuvre de volonté. Or il faut distinguer dans la volonté ce qu'elle veut d'une manière fondamentale — *voluntas naturalis*, volonté voulante — et ce qu'elle veut particulièrement en chaque cas donné — *voluntas elicita*, volonté voulue —. *L'action met en équation dans la conscience le vouloir fondamental et les volontés ou doctrines particulières; tout le problème consiste à discerner s'il y a accord ou conflit.* C'est d'après cet accord maintenu ou violé que se mesure la valeur des volontés particulières. Là où règne l'accord, c'est la paix. Là où sévit un conflit, c'est l'inquiétude (1).

« La question en face d'une doctrine quelconque de la vie, est donc de savoir si elle répond à ce que nous voulons fondamentalement. Si on amène les tenants de cette doctrine à reconnaître qu'il y a dans notre vouloir quelque exigence à quoi elle ne répond pas, on a la preuve de fait que la solution offerte est insuffisante; qu'il faut passer plus outre pour répondre au desideratum qu'elle laisse. En montant ainsi d'une doctrine à l'autre, la volonté trouve dans celle-ci des satisfactions vainement demandées à celle-là et ainsi la suivante est un progrès sur la précédente, un progrès qu'il faut saluer et conserver précieusement comme une acquisition définitive. Mais si cette doctrine nouvelle et meilleure laisse subsister dans la volonté un résidu d'exigences, l'acquisition elle-même est une stimulation à pousser plus loin : et nous avons le droit de lui dire : *si tu es quelque chose de ce que je cherche, tu*

(1) « Le tout est d'égaler le mouvement réfléchi au mouvement spontané de mon vouloir. Or c'est dans l'action que se détermine ce rapport ou d'égalité ou de discordance. Aussi importe-t-il souverainement d'étudier l'action : car elle manifeste à la fois la double volonté de l'homme ». *Act.*, p. XXIV; *passim*, pp. XX-XXV.

n'es pas tout ce que je cherche (1). » Et ainsi jusqu'à la doctrine totale et rassasiante, qui établit l'accord entre l'orientation implicitement vécue et l'orientation explicitement choisie, entre la volonté voulante et la volonté voulue, entre la pensée et la vie.

« *Irrequietum est cor nostrum* ».

Cette méthode, dite méthode d'immanence, n'est pas toute nouvelle. Elle est la paraphrase active de l'immortelle formule augustinienne. « *Irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te, Domine* ».

Cor : c'est la volonté profonde, cette aspiration primitive, qui recèle tout le mystère de notre être et dont l'intraduisible richesse s'exprime bien dans ce petit mot : cor. *Irrequietum :* l'inquiétude humaine, ce dénivellement intérieur dont il a été question, cette instabilité de l'âme, s'adressant successivement aux doctrines et aux biens imparfaits et leur disant : « Si tu es quelque chose de ce que je cherche, tu n'es pas tout ce que je cherche ». *Donec* exprime bien ce glissement continuel de notre être, cette impossibilité où nous sommes de nous en tenir à une étape provisoire. *In te, Domine* : c'est l'affirmation du terme suprême, de l'unique refuge, de la paix immuable (2).

Apport original de M. Blondel.

Le fond de la méthode est donc traditionnel. Nous avons déjà pu juger de l'emploi nouveau qu'en fait M. Blondel. Son originalité ne se borne pas là. Il y a encore la sympathie universelle de ce grand cœur, cet humanisme profond, hérité de son maître Ollé-Laprune, qui lui permet d'entrer dans toutes les consciences, de se faire complice de toutes les doctrines, et, après avoir senti son cœur battre à l'unisson de ceux qui se croient ses adversaires (3),

(1) A. de Margerie : « *L'Action* » dans *Ann. phil. chrét.*, 1895-96, p. 231-232.

(2) *Confess.* I. — Cf. Mallet : *La philosophie de l'Action* dans *Rev. de phil.*, sept. 1906.

(3) « L'amour et la science des hommes, c'est tout un ». *Act.*, p. 446, pp. XX-XXI.

de faire naître en eux le frisson discret de l'inquiétude, puis de leur montrer sous ce qu'ils croient penser et vouloir, ce qu'ils pensent et veulent en réalité, de leur faire découvrir dans les « négations apparentes et les fins artificiellement voulues, les affirmations profondes et les besoins incoercibles » de leurs âmes (1). Ecoutons-le.

« Il faut accueillir toutes les négations qui s'entre-détruisent, comme s'il était possible de les admettre ensemble ; il faut entrer dans tous les préjugés, comme s'ils étaient légitimes ; dans toutes les erreurs, commes si elles étaient sincères ; dans toutes les passions, comme si elles avaient la générosité dont elles se vantent ; dans tous les systèmes philosophiques, comme si chacun étreignait l'infinie vérité qu'il pense accaparer. Il faut, prenant en soi toutes les consciences, se faire le complice intime de tous, afin de voir s'ils portent en eux leur justification ou leur condamnation : qu'ils soient leurs propres arbitres ; qu'ils voient où les conduirait leur volonté la plus franche et la plus intérieure : qu'ils apprennent ce qu'ils font sans le savoir et ce qu'ils savent déjà sans le vouloir et sans le faire » (2).

Ou encore : « A la racine des plus impertinentes négations ou des plus folles extravagances de la volonté, il faut donc rechercher s'il n'y a pas un mouvement initial qui persiste toujours, qu'on aime ou qu'on veut, même quand on le renie ou quand on en abuse.... Il importe, sans parti pris d'aucune sorte, d'admettre d'abord toute l'infinie diversité des consciences humaines... il faut en chacune, sous les sophismes ignorés et les défaillances inavouées, retrouver la primitive aspiration, afin de les conduire toutes, en pleine sincérité, jusqu'au terme de leur élan volontaire. Ainsi, au lieu de partir d'un point unique d'où rayonnerait la doctrine particulière à un seul esprit, il est nécessaire de se placer aux extrémités des rayons les plus divergents afin de ressaisir, au

(1) *Lettre sur l'Apologétique*, p. 605.
(2) *Act.*, p. XXI.

centre même, la vérité essentielle à toute conscience et le mouvement commun à toute volonté » (1).

Etude magistrale de l'inquiétude humaine, souplesse d'adaptation à toutes les doctrines, et, nous le montrerons dans la suite, subtilité et vigueur dans la lutte, ampleur et, complet de l'enquête, telles sont les qualités qui caractérisent chez M. Blondel l'emploi de la méthode d'immanence.

Pour plus de clarté, voyons le maître à l'œuvre.

B. La montée.

Prenons un exemple. Arrêtons-nous à la seconde étape de l'enquête. La doctrine particulière qui s'offre à nous est celle du pessimisme, du nihilisme, celle qui prône le néant comme terme de la volonté. Pensez, si vous voulez, à Schopenhauer ou à quelque nirvâna bouddhique.

L'étape précédente, la première, la plus négative, était celle des dilettanti : « Il n'y a pas de problème de la vie : c'est une naïveté de le poser ». « Sans doute la question de notre destinée est effrayante et douloureuse, quand on a la naïveté d'y croire, et d'y chercher une réponse, quelle qu'elle soit, épicurienne, bouddhique ou chrétienne : il faut ne point la poser du tout » (2).

A ceux-là, l'expérience de la vie a montré que la neutralité est impossible puisque, dès qu'une doctrine intransigeante se présente, ils se cabrent. S'ils se défendent, c'est bien au nom d'une doctrine.

Il faut donc vouloir. Toutes les issues sont maintenant ouvertes à la volonté. Que veut-elle? Est-ce le néant? Cette voie semble ouverte; il faut l'explorer la première.

La doctrine du néant — Les apparences. (3)

Faisons-nous d'abord complices de la doctrine; nous montrerons ensuite que la vie réelle la déborde, qu'il faut aller plus haut.

(1) *Act.*, p. xx-xxi. — (2) *Act.*, p. 1. — (3) *Act.*, pp. 22-30.

Qu'il faille choisir le néant comme terme de notre volonté, l'expérience des sens, la science et la métaphysique le prouvent. L'expérience des sens, d'abord. Qu'est-ce que la vie, sinon la souffrance, la banqueroute du désir? La grande multitude des hommes est souffrante et plaintive. Les plus malheureux ne sont pas ceux qui n'ont rien, les pauvres; ceux-là ont encore l'espérance illusoire qu'un jour la fortune comblera leurs désirs. Les plus malheureux, ce sont les riches, ceux qui possèdent, qui ont épuisé le néant de tout. La raison de cette misère est qu'on demande à la vie ce qu'elle ne peut donner. Le néant, voilà la délivrance.

« Si la vie des sens laisse une lassitude infinie, c'est à un vide plus profond qu'aboutit la recherche scientifique, à une faillite sans remède... Quand, par exemple, saurons-nous ce qu'est l'esprit? Quand la physiologie aura démonté le mécanisme cérébral, la chimie découvert les dernières divisions de la matière et les mathématiques trouvé la formule unique qui de la cristallographie atomique s'étendra jusqu'au fonctionnement social ». Connaître est donc vain et douloureux. Plus on connaît, plus on a conscience de ne rien connaître; les plus infatués de leur science, ce sont les primaires. « Par son développement même, la science multiplie nos contacts avec le mystère, comme une sphère grandissante touche par plus de points au vide où elle plonge ». L'unique mérite de la science est de nous montrer que le terme de la recherche, c'est le néant.

Et la critique métaphysique vient à la rescousse. « L'expérience des sens et la clarté de la science ôtent peu d'illusions, puisqu'on souffre encore de les perdre... il faut faire la cure radicale de la volonté. Le mal, l'absurdité pure dont il faut guérir, c'est qu'on veut être, alors qu'on ne peut pas être... Ce qu'il faut, c'est donc tuer en soi la volonté chimérique d'être, consentir au non-être de la personne humaine, meurtrir jusqu'aux dernières racines du désir et tout amour de la vie; dévoiler la fourberie de tout instinct de conservation et de survivance, c'est procurer à l'humanité et

au monde le salut dans le néant, ce néant qu'il faut définir l'absence du vouloir ».

Voilà, je pense, la doctrine du néant bien campée. Maintenant voyons la volonté sincère et profonde, tel un ferment, désagréger la doctrine et forcer l'homme à vouloir autre chose et plus haut.

La doctrine du néant. — La réalité.

Le terme, nous dit l'expérience des sens, c'est le néant. La seule conduite logique serait donc le détachement des biens apparents, une méthode rigoureuse de sacrifice, l'extinction graduelle du moi et, par cette mortification, l'épreuve décisive du non-être. Au lieu de cela, que voyons-nous? La passion sans scrupule du plaisir, l'attachement à la vie des sens, l'ardente recherche du bien-être. Revanche de la volonté profonde. La pensée réfléchie affirme vouloir le néant, mais la vie concrète, l'action affirme qu'on ne peut s'en tenir là : quoi qu'on fasse, on veut *quelque chose*. Quoi? Il faudra le déterminer ultérieurement

Et le résultat de la science, est-ce bien l'affirmation du néant de toute connaissance? Non, c'est là une constatation superficielle. Au fond, ce que la science affirme, c'est le néant du phénomène, de ce qui passe et, par le fait même, la réalité de l'être qui ne passe pas. Voyons à l'œuvre la subtilité redoutable du maître.

« Mais derrière (les affirmations superficielles et les défaillances de la science), voici quelque chose qui grandit, un inconnu, un mystère réel qui épouvante la pensée d'un Pascal, d'un Littré, d'un Spencer, et devant lequel l'entendement n'agit plus, étonné de la grandeur de ce qu'il voit, et ne sachant qu'une chose, c'est qu'il ne le peut comprendre; c'est qu'aussi rien ne peut être compris, nié, mis en doute, admis, sans cette mystérieuse affirmation.

« Qu'est-ce donc que croire et aspirer au néant de tout objet de pensée et de désir? c'est par un aveu et un acte de foi spontané qui

dépasse la science, par une décision originale qui manifeste l'initiative de la volonté, avouer ce grand Tout dont aiment à parler ceux-là surtout qui se promettent l'anéantissement. Tout ou néant, pour eux deux termes équivalents : qu'est-ce à dire sinon qu'au fond des consciences subsiste le profond et obscur sentiment que ce qui ne sera plus ou n'est plus n'a jamais été vraiment : que l'être dans sa plénitude échappe à la durée et à la destruction : que le phénomène apparu pour s'éteindre ne répond point à leur attente infinie : et que la vie qui meurt est absurde. (Qu'est-ce cela, pensent-ils, qui n'est pas éternel ?) Partout éclate en eux une haute idée et comme un désir éternel de l'être ; ce qu'ils nient révèle la grandeur de ce qu'ils veulent. Le matérialisme dogmatique ou pratiquant est donc un mysticisme qui, dans la matière, adore l'invisible réalité de ce qu'il voit et rend un culte à l'être sous les espèces du phènomène... (Ainsi) jusque dans ce néant où il semblait fuir, l'esprit trouve ce qu'il ne paraissait point chercher, de l'être et peut-être l'Être. Et il ne faut pas s'étonner du développement spontané et universel de la pensée religieuse, aussi bien... dans l'ignorance que dans la civilisation la plus avancée, puisque même sous cette affirmation réfléchie du néant, il y a une croyance enveloppée et un hommage détourné à l'Être inconnu.

« Ainsi la volonté qui (en apparence) se porte à l'anéantissement de la personne humaine, se fonde (en réalité), qu'elle le sache ou non elle-même, sur une estime singulière et un amour absolu de l'être : qu'est cela, semble-t-il, qui n'est pas éternel ? » En fait ce que l'on veut, c'est « l'évanouissement des apparences individuelles..., de tout pouvoir éphémère de souffrance et de jouissance dans l'immense réalité qui ignore la mort » (1).

La voie du néant est donc fermée ; on ne peut pas, ou plus exactement, on ne veut pas y entrer. Et si on a cru y entrer, on n'a pas tardé à être arrêté par un être mystérieux et troublant,

(1) *Act.*, p. 34-35.

qui, à notre cri: « Il n'y a rien », a répondu : « Tu ne me fuirais pas, si tu ne me rencontrais pas ».

On veut donc *quelque chose*. Mais quoi?

Les étapes se succèdent.

Avec sûreté, M. Blondel s'avance n'ayant pour guide que l'orientation naturelle de la volonté voulante. Il croise toutes les doctrines et leur montre qu'elles veulent en réalité plus et autrement qu'elles ne le disent. Du doigt, il leur indique la cime. Tant qu'on ne sera pas là, il y aura inquiétude, conflit entre la volonté voulante et la volonté voulue.

Au bas de l'ascension, après les nihilistes, il rencontre ceux qui se bornent au sensible. Ils sont vite dépassés : on veut l'organisation du sensible, la science. De la science extérieure on est nécessairement conduit à la science intérieure de la conscience. Dans la conscience, on trouve la liberté et le devoir moral. Le devoir moral élargit les horizons de la volonté : de la morale individuelle on passe à la morale sociale de plus en plus universelle, de la famille à la patrie, de la patrie à l'humanité. Mais l'humanité seule ne peut fonder l'absolu du devoir. Il faut, semble-t-il, dépasser l'humanité. *Aliquid superest* (1).

« Ainsi, conclut M. Blondel, se retrouve encore ici cette instabilité qui ne nous a permis de nous arrêter à rien : impossible de fixer en aucun point le mouvement continu qui nous porte à travers tout le domaine des sens, de la science, de la conscience (et de la morale) ; à chaque degré nous découvrons qu'il faut aller au delà, non sans doute plus loin qu'on ne veut, mais plus loin qu'on ne le prévoyait » (2).

(1) Il serait contraire à notre dessein d'entrer dans les détails. D'ailleurs, cette partie de *l'Action*, qui contient des pages très originales et des plus suggestives, n'est pas la plus intéressante ni peut-être la plus solidement établie. Que penser des pages sur la famille, la cité?

(2) *Act.*, p. 135.

L'action « superstitieuse ».

La volonté qui cherche une base à la morale qu'elle désire, tend ses antennes au delà de l'humanité, vers un absolu, quelque chose d'indépendant et de définitif, qui soit hors de l'enchaînement des phénomènes, un réel hors du réel, un *divin* (1). C'est là le terme auquel l'action réfléchie éprouve l'impérieux besoin de se suspendre.

La volonté aspire donc à posséder le divin. Dans un dernier effort, par l'idolâtrie plus ou moins raffinée, l'homme va tâcher de se suffire à lui-même. Ce divin, il va essayer de le créer de toutes pièces, pour pouvoir tout en l'adorant, le dominer et en quelque sorte l'accaparer. De là l'idolâtrie comprise largement. M. Blondel l'appelle l'action superstitieuse, sorte de mystique dévoyée, par laquelle l'homme objective dans une idole, l'infinitude du désir qu'il sent obscurément en lui et, adorant cette œuvre de ses mains, satisfait ainsi sa volonté du divin.

Superstition grossière ou subtile, allant du fétichisme vulgaire à l'idolâtrie qui se passe d'idole. Superstition de la science ou de la philosophie, qui s'adore elle-même comme le seul absolu. Superstition de ceux qui croient trouver leur tout dans le culte de l'art, de la patrie ou de l'humanité. Superstition de l'irréligion elle-même.

Ici encore, *aliquid superest*. L'homme a atteint la limite de sa puissance et il reste un besoin. « De toutes ces tentatives, conclut M. Blondel, il ne ressort que cette conclusion doublement impérieuse : il est impossible de ne pas reconnaître l'insuffisance de tout l'ordre naturel et de ne point éprouver un besoin ultérieur : il est impossible de trouver en soi de quoi contenter ce besoin religieux. *C'est nécessaire et c'est impraticable* » (2).

(1) *Act.*, p. 303.

(2) *Act.*, p. 319. Que devient la gratuité du surnaturel ? Des distinctions étaient nécessaires et vives furent les polémiques. On trouvera une bibliographie détaillée allant jusqu'en 1911 dans le *Dict. d'Apol.*, art. *Immanence* (*méthode d'*), par les

Cette dernière formule nous mène au seuil du surnaturel (1).

III. — Sur les cimes.

Le Dieu transcendant.

Nous sommes au terme de notre course. Jetons un regard sur le chemin parcouru « sous la contrainte d'un déterminisme inflexible. Il est impossible de ne pas poser le problème de l'action ; impossible d'en donner une solution négative : impossible de se retrouver ni en soi-même, ni dans les autres, tel qu'on veut être ; bref, impossible de s'arrêter, de reculer ou d'avancer seul. Dans mon action, il y a quelque chose que je n'ai pu encore comprendre ou égaler : quelque chose qui l'empêche de retomber au néant et qui n'est quelque chose qu'en n'étant rien de ce que j'ai voulu

PP. Valensin, col. 611-612, éd. 1911. M. Blondel précisa sa pensée dans la fameuse *Lettre sur l'Apologétique*. La difficulté jaillit de l'opposition apparente entre la notion théologique de surnaturel et le principe moderne d'immanence (pp. 600-601) ; la nécessité dont il est question ne s'oppose pas à la gratuité du don (pp. 609-610) ; cette nécessité est une nécessité concrète qui veut que tout homme normal ait son drame intime où se pose le problème de son salut (p. 610) ; cette nécessité « *suppose déjà une touche secrète de Dieu* » (p. 611 : cfr. *etiam Act.*, p. 388) ; Blondel prend donc non l'homme *abstrait*, mais l'homme *concret et historique*, appelé en fait à la vie surnaturelle (*Lef.*, pp. 51-52 note). Ce point de vue est donc tout différent de celui d'articles récents sur le *désir naturel du surnaturel*. (Voir bibliographie partielle allant de 1924 à 1929 dans *Rev. sc. phil. théol.*, avril 1929, p. 195, note 1 ; art. Roland-Gosselin : *Béatitude et désir naturel*). Blondel précise très heureusement sa position dans une lettre à P. Archambault, datée du 13 juillet 1927 (citée *in extenso* dans *Arch.*, pp. 96-99). Il faut la lire. Sommairement : *le fait interne est double : l'inquiétude naturelle servant de véhicule à une stimulation d'ordre transcendant ; le fait externe est double : confirmation de certaines vérités naturelles et apport original d'une révélation surnaturelle.*

(1) Quelqu'un demandera peut-être ce que devient la *religion naturelle*. N'est-elle pas un stade entre l'action superstitieuse et l'action surnaturelle ? *Grosso modo* : la religion naturelle est une *étape* ; en tant qu'elle est un *terme* de démarches antérieures, elle est une perfection et donc louable ; en tant qu'elle est un *point de départ* vers l'action surnaturelle, elle est imparfaite et vouloir en faire un terme définitif serait, dans l'ordre actuel de la Providence, une autolâtrie, une « action superstitieuse ».

jusqu'ici. Ce que j'ai volontairement posé ne peut donc ni se supprimer ni se maintenir, c'est ce conflit qui explique la présence forcée dans la conscience d'une affirmation nouvelle... Il y a un *unique nécessaire* (entendons : un Dieu transcendant). Tout le mouvement du déterminisme nous porte à ce terme ; car c'est de lui que part ce déterminisme même, dont tout le sens est de nous ramener à lui » (1).

Faisons quelques remarques sur ce texte. M. Blondel ne prétend pas que, pour arriver à l'idée de ce Dieu transcendant, il faille passer par toutes les étapes qu'il a parcourues. Mais, quelle que soit la voie, brève ou longue, — en tout état d'âme, à tout degré de civilisation, il s'offre, il s'impose à la conscience un *unique nécessaire*. Il « se tient à l'entrée et au terme de toutes les avenues où l'homme peut entrer : au bout de la science et de la curiosité de l'esprit, au bout de la passion sincère et meurtrie, au bout de la souffrance et du dégoût, au bout de la joie et de la reconnaissance, partout, qu'on descende en soi ou qu'on monte aux limites de la spéculation métaphysique » (2).

Notons également que M. Blondel parle ici d'un « unique nécessaire » et non formellement de la notion de Dieu. Car cet « unique nécessaire » n'est pas tant le résultat d'une construction logique de l'entendement que la manifestation de l'expansion réelle de la volonté. Pour connaître Dieu, il n'est pas nécessaire de le définir avec précision. Dieu ne se nomme pas nécessairement en se révélant à la conscience. Benson rapporte l'histoire d'un vieil Hindou qui, après avoir entendu le missionnaire pour la première fois, demanda le baptême. On l'interrogea : « As-tu jamais entendu parler de Jésus-Christ ? » « Je ne connaissais pas son nom, répondit-il, mais je l'ai toujours connu » (3).

Mais alors, dans ces cas, comment ce Dieu anonyme ou pseudo-

(1) *Act.*, p. 339. — 2) *Act.*, p. 343.

(3) Cité par G. Dandoy, s. i. : *L'apostolat intellectuel aux Indes* dans *Les Missions belges de la C^ie de Jésus*, 1925, pp. 327-328. Étude très intéressante de l'application de la méthode d'immanence aux méthodes d'apostolat missionnaire.

nyme se révèlera-t-il à la conscience? Sous la forme d'un « uniqne nécessaire », d'une obligation absolue, de « la conviction, vague peut-être, mais certaine et impérieuse d'une destinée... à atteindre... Ce sera tantôt une inquiétude, tantôt une aspiration vers le mieux, le sentiment d'un rôle à remplir, la recherche du sens de la vie, l'idée qu'il y a quelque chose à faire dans la vie.

« Voilà donc ce qui marque la conduite humaine d'une empreinte nécessaire : quelque réponse que l'on donne au problème, le problème est posé. L'homme met toujours dans ses actes, si obscurément qu'il le sache, ce caractère de transcendance » (1).

L'option. (2)

Dernière remarque qui nous fera progresser. Ici comme partout la connaissance est génératrice d'action. L'idée de Dieu issue de l'action, nous pousse à agir et à vivre davantage. « Dès qu'on atteint Dieu par un trait de pensée, il nous échappe, si on ne le cherche par l'action. Partout où l'on reste, il n'est pas; partout où l'on marche, il est. C'est une nécessité de passer toujours outre, parce que toujours il est au delà. Sitôt qu'on le considère du dehors comme une matière de connaissance... sans jeunesse de cœur, ni inquiétude d'amour, c'en est fait, l'on n'a plus dans les mains que fantôme et idole... » (3). Penser à Dieu est une action, dit Joubert.

(1) *Act* , p. 353 : « nul besoin de dénommer ou de définir les fautes commises, pour les connaître ou les vouloir », p. 360.

(2) *Act.*, pp. 354-357.

(3) *Act.*, p. 352. Par ce qui est dit de notre connaissance nécessaire de Dieu, l'on voit qu'il s'agit d'une connaissance « réelle » et non d'une connaissance « notionnelle ». M. Blondel malmène souvent le concept et volontiers le traite comme ici de « fantôme et idole ». A la vérité, l'évolution s'est faite dans le sens d'une réhabilitation du concept : la connaissance « réelle » ne supprime pas la connaissance « notionnelle »; dans *l'Action* même, il est question d'une métaphysique (notionnelle) « à la première puissance » et d'une métaphysique « à la seconde puissance ». On trouvera dans *Arch.*, pp. 152-179 une étude sommaire des 5 principaux articles parus sur le sujet : *L'illusion idéaliste* (1898), *le Principe élémentaire d'une logique de la vie morale* (1900), *Le point de dép. de la rech.*

Quelle est donc cette action de l'idée de Dieu en nous ? « L'idée nous en est apparue comme ce surcroît de vie intérieure qui réclame son emploi, nous ne pouvons donc connaître Dieu sans vouloir le devenir en quelque façon. » Mais attention. Il ne s'agit pas de conquérir Dieu par une décision toute humaine, nous retomberions dans l'action superstitieuse. Dieu n'est pour nous, nous l'avons vu, qu'autant qu'il dépasse les efforts purement humains. Nous ne pouvons donc devenir en quelque sorte Dieu, qu'en nous inclinant devant sa transcendance, qu'en mourant à notre volonté propre, afin que Dieu, s'il le veut, supplante notre volonté propre et agisse en nous et par nous. C'est donc en joignant les mains dans un geste d'adoration douloureuse et de suprême anéantissement que se fermeront les bras immensément ouverts de l'action.

Mais ce geste d'abnégation, s'il nous est proposé nécessairement, reste cependant libre dans son acceptation. L'action nécessaire de l'idée de Dieu en nous est d'y poser une alternative : Oui ou non, l'homme voudra-t-il égoïstement se suffire sans Dieu ou bien voudra-t-il vivre jusqu'à en mourir, en consentant à être supplanté par Dieu ? exclure de soi toute autre volonté que la sienne ou se livrer à l'être qu'il n'est pas comme à l'unique salutaire ? *s'aimer jusqu'au mépris de Dieu ou aimer Dieu jusqu'au mépris de soi?*

« La façon toute simple dont la conscience populaire conçoit le problème de la destinée comme un choix, personnel à chacun, entre le bien et le mal, entre l'ordre de Dieu et l'entraînement de l'égoïsme, répond au drame le plus profond de la vie intérieure ».

Le mouvement de la vie touche donc à un terme et ce terme est une suprême option. M. Blondel la formule ainsi : « L'homme aspire à faire le dieu. Le dilemme se pose : être dieu sans Dieu et contre Dieu, être dieu par Dieu et avec Dieu ».

phil. (1906), *Le procès de l'intelligence* (1920), *Le problème de la mystique* (1923). — Sur ce que Blondel appelle ses « rétractations », on peut comparer *Arch.*, p. 73, note 1 et p. 74, note 1. — La position actuelle nous est livrée fragmentairement dans *Lef.*, pp. 119-283, ou dans *Arch.*, pp. 183-190 et *passim* de nombreuses notes.

L'humble attente dans l'abnégation volontaire. (1)

Négligeons la réponse égoïste, génératrice de mort. Arrêtons-nous à l'âme droite et généreuse, prête à renier sa volonté pour vivre de Dieu.

Et d'abord, Dieu est-il prêt à se révéler ainsi et à communiquer sa propre vie à l'homme? Ici la philosophie ne peut répondre. Elle peut montrer que la chose est possible, qu'on est nécessairement amené à poser la question : *Est-ce ou n'est-ce pas?* mais dire : *C'est,* dépasse sa compétence. Cependant la philosophie peut aider l'âme droite et sincère à se préparer à l'action parfaite.

Premièrement, il lui faut maintenir la sincérité entière de la volonté droite, c'est-à-dire « s'acquitter de ce qu'on sait, faute de mieux, en demeurant ouvert et docile à toute plus complète vérité : agir selon qu'on a de lumière et de force sans borner l'ampleur et la générosité du désir ».

Ensuite, comment se préparer à ce qu'éventuellement la volonté de Dieu supplante la nôtre? Par l'abnégation volontaire, qui fait que peu à peu l'homme meurt à lui-même. La pratique du devoir en est la meilleure formule (2). Car faire son devoir, c'est sacrifier ses désirs égoïstes et les plaisirs du monde pour faire le bien, mourir à soi pour vivre d'un autre. — L'abnégation : c'est encore l'acceptation de la souffrance : la souffrance qui nous détache de nous-mêmes et du monde, la souffrance qui est l'empreinte en nous d'un autre que nous, la souffrance qui nous empêche de nous acclimater en ce monde, la souffrance qui ici-bas traduit si bien le désir intime de l'homme qu'elle est aimée et recherchée des grandes âmes, qui en font l'acte par excellence. « Pour peu qu'on ait l'âme grande et avide, on jouit mieux de ce qu'on n'a pas que de ce qu'on a. L'infini ne s'acquiert pas comme une chose : on ne lui donne accès que par le vide et la mortification ».

(1) *Act.*, pp. 374-385.

(2) « Tous, tant qu'ils ne possèdent pas la science abstraite de leur destinée, tous, ignorants et philosophes, n'ont qu'à demeurer, comme des enfants, naïvement dociles à l'empirisme du devoir. » *Act.*, p. XIV.

Faire son devoir, accepter et aimer la souffrance est bien, mais il ne faut pas oublier que ce qui doit refermer les bras ouverts de l'action, c'est du surnaturel, c'est-à-dire quelque chose qui tout en étant nécessaire est impraticable et hors de la portée des seules forces humaines. Tout en agissant, il faudra donc avouer sa propre insuffisance et allier ces deux dispositions pratiques : « faire tout ce que nous pouvons, comme si nous n'avions qu'à compter sur nous ; mais en même temps nous convaincre que tout ce que nous faisons, quoique nécessaire, est radicalement insuffisant ».

Enfin dernière disposition requise par la sincérité totale. Si quelque part une institution existe qui professe de livrer à l'homme un don qu'elle dise lui être à la fois « indispensable et inaccessible », il faudra examiner tous ses titres et agir en conséquence : refuser serait se contredire, manquer à la science et à sa conscience.

Telles sont les dispositions morales que la philosophie propose en rigueur à toutes les âmes de bonne volonté. Résumons-les dans cette formule : *l'humble attente dans l'abnégation volontaire.*

Conclusion

Ainsi se « boucle » *l'Action*, sous l'impulsion d'une dialectique concrète et immanente à laquelle certaines formules moins heureuses ont parfois donné une apparence de subjectivisme. Cette dialectique, qui progresse vers une unité idéale par une oscillation continuelle de la volonté voulante à la volonté voulue et vice versa, est exploitée du point de vue de l'action : elle pourrait l'être également du point de vue de la pensée. Dans notre connaissance aussi, il y a déséquilibre, balancement : nous aimons les pensées claires à la Descartes, mais la clarté semble nous éloigner de la vie ; nous aimons les pensées vivantes, mais la vie semble nous entraîner dans le domaine de l'impulsion aveugle. Clarté et vie sont pour notre pensée deux pôles d'oscillation. On rêve d'une connaissance où l'être serait possédé dans une étreinte à la fois parfaitement claire et parfaitement vivante : mais c'est là chose divine.

M. Blondel nous promet d'étudier le jeu de sa dialectique à ce point de vue de la pensée. Écoutons-le. Il emploiera des formules traditionnelles, ne nous en étonnons pas. C'est là un des charmes de son commerce ; on recueille les confidences d'une pensée sincère et originale, toujours vivante, qui, éduquée loin de la scolastique, retrouve de par elle-même, une à une, des thèses classiques. Pour certains c'est plus qu'un charme, ils y trouvent une confirmation de la solidité des bases de la philosophie traditionnelle.

« Vous savez, dit-il à Frédéric Lefèvre, quelle importance la plupart des scolastiques attachent à la distinction réelle, en tout être créé, de l'essence et de l'existence. Transposons et interprétons cette distinction sur le plan où nous place notre analyse de la pensée : la connaissance par notion, (la connaissance-essence), présuppose et véhicule toujours quelque donnée concrète, quelque activité effective, quelque vue réelle.... Symétriquement, la connaissance réelle, (la connaissance-existence), n'est jamais pour nous connaissance personnelle et véritable sans susciter et utiliser quelque connaissance notionnelle.... Solidaires et incommensurables, les deux connaissances, même géminées, que nous acquérons de notre être et des autres êtres, ne sont jamais ni tout notre être ni tout l'être d'aucune chose. Elles ne suppriment donc pas le besoin d'une science originale répondant à l'originalité toujours sauvegardée de l'être ; elles contribuent même à mieux manifester la nécessité et l'irréductibilité de ce fondement de la pensée, comme les deux flancs de l'ogive appellent la clef de voûte qu'ils soutiennent, mais qui les soutiendra davantage encore....».

Et plus loin : « La clef de voûte..., il semble qu'elle ne vient que la dernière ; car l'on commence par élever les parois, par bâtir le cintre en bois et à cause de cela, on s'imagine peut-être qu'on la placera, elle aussi par le dessous.

Mais non, elle sera descendue d'en haut (1). »

Louvain. Robert CLAUDE, S. I.

(1) *Lef.*, pp. 223-231 et 263.

Les Gréco-Catholiques en Russie Subcarpathique

I. *L'obscur passé.*

C'est l'histoire d'un petit peuple, dont les origines se perdent dans d'obscures ténèbres. Les pillages sans nombre, l'état inculte qui en est résulté, un ensemble de conditions lamentables ont dispersé tous les vestiges qui pourraient nous renseigner sur ses origines.

De l'établissement de Russes au sud des Carpathes, aucune trace ne reste, aucun monument. Les plus anciens monuments slaves ne sont pas de pierre (1), ils sont de bois; et ils datent du XVIIIe siècle; ce sont *leurs églises.*

Quand vous vous adressez à un paysan, à un de ces paysans vêtus de peaux de bêtes et chaussés de laptis qu'on rencontre en wagon de 3e classe entre Sevljus et Jasina, et que vous lui demandez comment il s'appelle, à quelle nationalité il appartient, il vous dira à peu près toujours qu'il est russe. Mais comme ce vocable paraît insuffisant, si l'on a le souci de les distinguer des Russes d'au delà des Carpathes, on les appelle assez communément Roussines.

Le pays qu'ils habitent est la Russie Subcarpathique. Mais une partie notable d'entre eux habite l'orient de la Slovaquie, à peu près jusqu'à Poprad. Le territoire proprement appelé Russie Subcarpathique, qui se trouve actuellement, depuis 1919, rattaché à la Tchécoslovaquie et forme sa partie orientale, est un petit pays de montagnes, couvrant une superficie de 12.644 kilom. carrés et contenant une population de 604.745 habitants. Sur ce nombre, 372.503 sont roussines; de plus, 88.963 Roussines habitent en

(1) Sauf le château d'Uzhorod, datant de 10 siècles, qui sert de séminaire épiscopal.

Slovaquie, et 472.907 ont émigré en Amérique, où ils ont leur évêché, leurs écoles et conservent leurs usages. Ainsi le peuple roussine, en son entier, atteint presque le million.

Ils confessent la foi *gréco-catholique*, suivant leur dénomination habituelle, c'est-à-dire la foi catholique de rite oriental.

Il y a plus de mille ans, avant l'arrivée des Magyars en Hongrie en 896, le territoire était habité par des peuplades slaves, vraisemblablement chrétiennes. Ils s'y étendaient à l'ouest, dans la Slovaquie, à peu près jusqu'à Poprad ; c'est jusqu'à cette limite qu'on les retrouve encore maintenant.

Avant la guerre mondiale, comme ils faisaient partie de la Hongrie, on les connaissait à peine. Les Hongrois qui, jusqu'à la moitié du XIXe siècle, les avaient laissés s'appeler « orosz », c'est-à-dire russes, se mirent à les gratifier du nom de « ruthènes », puis, dans les textes officiels, ou bien « Magyars de langue russe », ou tout simplement « Magyars gréco-catholiques ». Cependant, en général, ils sont restés très distincts des peuples leurs voisins, soit des Magyars, soit même des Slovaques.

A quoi tient cette conservation de leur nationalité ? Est-ce à leur langue ? Est-ce à leur rite religieux ? Surtout, et, on peut même dire uniquement, à leur *rite religieux*.

Devenus chrétiens sous l'influence des saints Cyrille et Méthode, apôtres des Slaves, et ayant participé, plus ou moins consciemment, aux fluctuations d'influences qui, après la date fatidique de 1053, amenèrent le schisme dans des peuples où les saints Frères n'avaient voulu introduire qu'un rite distinct, ils reçurent le christianisme dans le *rite oriental* sous sa forme *slave*.

Ce rite fut la cellule initiale autour de laquelle se forma leur nationalité. Il fut en particulier le point de départ de leur langage, qui porte encore aujourd'hui, plus que beaucoup d'autres langues slaves, l'empreinte du slavon d'église, la langue du rite.

La langue, seule expression de la nationalité pour un peuple qui n'eut ni gouvernement, ni frontières, ni indépendance ; sur qui se livrèrent des assauts répétés, tantôt pour l'abolir ou la déformer,

tantôt pour la dépouiller de son écriture caractéristique, l'écriture cyrillique, mais qui résista à tous les efforts parce qu'elle était soutenue par le rite, et que rien ne put détruire ce dernier.

Étudier l'histoire nationale de ce peuple, c'est faire l'étude de son langage; étudier son langage, parcourir l'histoire de ses vicissitudes, assister à la lutte pour sa conservation malgré les influences hostiles, c'est assister à la lutte pour l'Église gréco-catholique, centrée autour du rite oriental. Chercher pourquoi ce peuple existe encore, c'est chercher comment sa langue a pu durer jusqu'à nos jours; et si l'on veut expliquer pourquoi elle a duré, on pourra chercher longtemps,... on ne trouvera pas d'autre cause que le rite religieux.

Les Roussines auraient pu pourvoir à la vie de leur langue par le contact avec la langue russe de Russie, qui leur était si proche, en recherchant l'influence de ce pays, en demandant son patronage, tant littéraire que politique ou religieux. Mais cette recherche leur était interdite, de par l'État auquel ils appartenaient, Hongrie, Autriche, puis Autriche-Hongrie, qui empêchèrent toute communication avec la Russie, jusqu'à la dernière guerre, où plusieurs des prêtres roussines furent emprisonnés comme « Moscophiles » (1); de par leur religion même, pour laquelle les intrusions russes étaient intolérables, car on savait bien que la Russie, prenant un peu d'influence chez eux, n'aurait cherché qu'une chose : les éloigner de Rome et du catholicisme.

De là résulta une contradiction, qui explique tout le tragique de cette histoire. Pour garder la nationalité, la langue, c'est contre les maîtres magyars ou autrichiens qu'on eut à se défendre, même contre des représentants de l'Église catholique latine, les évêques de Jager par exemple, qui sous prétexte de catholicisme, voulaient latiniser. Cette lutte fut menée surtout par le peuple et ses porte-voix. Mais garder l'esprit catholique, préserver le peuple

(1) Par une singulière ironie, qui en dit long sur la situation difficile de ce clergé, ces mêmes prêtres, après la guerre, ont été victimes des plus mauvais traitements, de la part des paysans schismatiques, comme *magyarophiles!*

contre toute influence schismatique, ce fut surtout le rôle des évêques et des moines, et cette tendance allait à rechercher les influences latines qui méconnaissaient, amoindrissaient le rite.

De là deux tendances parallèles : l'une du peuple, effort national de poussée vers l'Orient; l'autre du haut clergé, effort religieux de jonction avec l'Occident. Deux tendances, liées en fait et poursuivant le même but, mais qui ne pouvaient jamais se rencontrer parfaitement et sous lesquelles subsistaient souvent de profonds malentendus.

Car où portaient le rite et le nationalisme? Ils venaient d'Orient, ils portaient à l'Orient. Mais l'Orient était schismatique, on en était séparé par une frontière religieuse, quoique la forme de prière, la plupart des usages nationaux en vinssent. Il fallait prendre de lui tout ce qu'on pouvait, et pourtant repousser ce qui était schismatique. Départ difficile...

Voulait-on renforcer l'amour du rite, question vitale pour l'existence nationale, on tombait sous l'influence schismatique. Voulait-on renforcer l'union, on tombait sous les influences latines, occidendales, et l'on risquait de renoncer au rite, de le changer, on perdait son esprit, et, du même coup, on compromettait la nationalité; il y avait danger pour l'existence même du peuple.

Naviguer entre ces deux écueils fut le problème constant qui se posa devant les efforts des Roussines.

Les premiers documents que l'on possède de la littérature subcarpathique sont des documents rédigés en slavon d'église. L'un, confirmant la donation du monastère de Hrusevo, et datant de 1404, un autre, conservé au monastère de Mukacevo-Rosvigovo, datant de 1458, et qui établit la fondation de Mukacevo, en 1360, donation du monastère par le prince Théodore Koriatovic. Un autre, l'évangile commenté de Skotarska, de 1588. Toute l'activité littéraire, en ces heureux temps, consistait à copier des livres d'église...; toute la science à savoir les lire.

Les premières écoles, uniquement d'église, existaient déjà; mais quelle misère : pas de livres pour apprendre! On enseignait

sans livres, réunis, maître et élèves, dans une cabane un peu moins étroite que les autres; cet enseignement ne pouvait en aucune manière fixer un langage; aussi le langage dialectal populaire se laissa-t-il imprégner de plus en plus de mots, de locutions des livres sacrés qu'on commentait uniquement.

J'ai sous les yeux une dogmatique, écrite (en manuscrit) en 1598, en caractères slavons, et où nombre de mots du vieux slave sont déformés et influencés par le parler populaire : slavon et parler populaire réagirent l'un sur l'autre; après influence du slavon sur le parler populaire, réaction de ce dernier sur le slavon écrit.

De plus, on recevait des prêtres de Galicie, de Moldavie, de l'Ardeal ou Siedmogrod (territoire que nous appelons aujourd'hui la Transylvanie), apport nécessaire, vu la disette de prêtres, mais qui ne contribuait pas à unifier le langage. Plus tard, quand parurent les imprimeries nouvelles, on fit venir des livres de Krakov, de Moldavie, de Lvov,... jusqu'à ce que la Russie subcarpathique possédât sa première imprimerie. C'est au monastère de Hrusevo, près de Teresva, qu'il est fait pour la première fois mention d'une imprimerie existante; nous savons que des presses de ce monastère sortirent, vers 1690, sous les ordres et la direction du prince d'Ardeal, Georges Rakotsi, l'évangile roumain, le Molitvoslov, et le Bukvar (abécédaire) pour les enfants, le premier édité pour les écoles de Subcarpathie; il faudra attendre jusqu'à la moitié du XIX^e^ siècle pour en voir éditer un second. Ce Bukvar devait pourvoir à la première éducation du peuple roussine pendant près de deux siècles. Il répandit l'amour de l'alphabet cyrillique; il en resta dans l'âme du peuple un caractère indélébile.

Par là s'explique en partie le conservatisme farouche de ce petit peuple qui, jusqu'à nos jours, a montré un attachement si tenace aux anciens usages, à l'ancien calendrier, à ses caractères cyrilliques, et qui continue à regarder avec méfiance ce qui est imprimé en caractères russes vulgaires, même dans sa propre langue. On peut dire qu'il a toujours eu un vrai culte pour cette écriture

aux caractères sacrés, qu'il apprenait d'abord à vénérer dans les livres liturgiques, contenant la parole de Dieu et les règles traditionnelles de sa foi.

II. *Les premiers évêques et l'Union d'Ungvar (actuellement Uzhorod).*

Nous avons dit que les Roussines avaient vraisemblablement reçu la foi des saints Frères Cyrille et Méthode, par l'entremise des Moraves.

Le premier monument religieux certain fut le monastère de Mukacevo-Rosvigovo, fondé en 1360, par le prince Théodore Koriatovic. Ce prince, venu de Volhynie, fut le premier roi des Roussines ; mais, comme il mourut sans enfants, il en fut aussi malheureusement le dernier. Cette circonstance valut aux pauvres Roussines une longue sujétion qui dure encore.

L'évêque Jean.

Le premier évêque dont il soit fait mention d'une manière certaine, est l'évêque Jean. († 1498). Était-il schismatique? Et les Roussines, à cette époque, étaient-ils du côté de Rome ou de Byzance? Pour ce qui est des tout premiers temps, on peut porter sur eux le même jugement que sur la Russie occidentale, qui, ayant reçu avec saint Vladimir la foi chrétienne une et pure, la conserva certainement plus tard que Byzance, probablement jusqu'au début du XIIe siècle; quoiqu'il soit bien difficile — en ces temps où les peuples étaient très peu civilisés, et pouvaient à peine se rendre compte de la gravité de ce qui s'était passé entre Byzance et Rome en 1053 — de définir les régions où il y avait schisme et celles où il n'existait pas encore. Ils furent donc catholiques, tant que l'influence schismatique de Byzance ne provoqua pas ouvertement une rupture consciente avec l'Occident.

Leurs évêques étaient alors ordonnés en Galicie ou en Moldavie. Leur foi devait être celle de leurs évêques consécrateurs, qui, à

leur tour, ne reçurent que lentement le schisme apporté par les moines grecs parcourant en prédicateurs ces pays.

Vasili Tarasovic (1634-1648).

L'union de Brest-Litovsk avait déjà porté ses fruits en Pologne, et les échos s'en répandaient en Carpathorussie, mais il fallait un homme énergique pour vaincre les difficultés qui se présentaient de toutes parts. Cet homme fut Tarasovic. Russe de naissance, éduqué à Kiev, il fut consacré évêque à Iassy en Moldavie. Il vint en Russie subcarpathique avec le but bien décidé d'y introduire l'union; mais il devait d'abord faire une confession publique de foi catholique. Le 13 décembre 1640, il avait à se rendre à Iasov(1) pour cette déclaration et chercha à le faire en secret, car il craignait le châtelain de Mukacevo, Balling, ennemi déclaré de l'union. Mais l'un des moines attachés à la cour de Balling, ayant su l'intention de Tarasovic, fit envahir l'église par les soldats de Balling, alors que l'évêque célébrait les saints mystères, fit jeter celui-ci dans la rue, et l'enferma dans le château. Tarasovic patienta deux ans en prison et n'en fut délivré que par l'intervention du pape. Aussitôt il se dirigea vers Vienne, et là, devant le primat Lippay, fit sa profession de foi et promit de ramener tous les Roussines à l'union.

Le roi Ferdinand prit en mains la cause de Tarasovic, lui donna une demeure et un bénéfice à Veliki-Kallova, et décida que tous les Roussines se trouvant sur les territoires royaux eussent à se soumettre à la juridiction de Tarasovic. Mais les Roussines qui dépendaient du Prince de Transylvanie, se trouvant sous l'influence du monastère de Mukacevo, échappèrent à l'ordre du roi, et Balling leur donna un évêque schismatique, Ivan Iuskov. Ainsi l'éparchie de Mukacevo était scindée en deux parties; à l'est la population restait séparée de Rome; tandis qu'à l'ouest, elle se trouvait sous la juridiction d'un évêque gréco-catholique; ce qui ne signifiait pas encore la pleine union avec Rome.

(1) Iasov, près de Kosice.

Craignant que sa qualité d'étranger ne disposât pas le peuple en sa faveur, Tarasovic fit appel à deux moines de Mukacevo, Pierre Parten et Gabriel Kossovic, qui avaient quitté le monastère à l'arrivée de l'évêque schismatique Iusko. Ils parcoururent toute la province d'Uzhorod, et ils purent réunir soixante-trois prêtres décidés à accepter l'union. Le 23 avril 1646, dans la chapelle du château d'Uzhorod, Parten leur tint un discours sur l'unité de l'Église, et ces prêtres firent leur profession de foi entre les mains de l'évêque latin de Jager, Georg Jakuchic.

L'union fut prononcée aux conditions suivantes: 1) conservation du rite oriental; 2) élection libre de l'évêque; 3) privilèges pour les prêtres, semblables à ceux dont jouit le clergé latin. Parten et Kossovic continuèrent leur propagande, et, en peu de temps, purent amener à l'union trois-cent soixante-dix prêtres. L'acte solennel d'union fut confirmé par le primat catholique latin Lippai, le 14 mai 1648.

Malheureusement des difficultés de nature diverse empêchèrent de se réaliser immédiatement les espoirs conçus. Une partie du clergé, celui de Marmaros, n'avait pas souscrit à l'union d'Ungvar. Ils nommèrent un évêque séparé, en face de celui de Mukacevo, devenu uniate. Or c'était précisément en Marmaros que se trouvait le monastère de Hrusevo. Ce monastère, d'où sortit le premier bukvar était le foyer intellectuel du pays. Qui lui avait fourni les fonds, acheté les presses, qui avait rendu les moines un peu plus entreprenants et travailleurs? C'était le prince G. Rakotsi. C'était de lui, comme prince de Transylvanie, que dépendait la Russie subcarpathique. Étant calviniste, il fut trop content d'encourager les réfractaires, qui ne voulaient pas du mouvement vers Rome, et aida de tout son pouvoir ce Marmaros resté schismatique; si bien que les fidèles non unis de Marmaros reçurent plus vite leurs manuels que les Uniates.

Ceux-ci n'avaient-ils donc pas de protecteurs? La grande Église qui leur ouvrait les bras n'avait-elle pas les moyens de les fournir immédiatement de livres, manuels etc. ? De fait, on

s'attendait à ce qu'elle le fît largement. Mais ces livres russes, à caractères cyrilliques, le monde latin d'alors les ignorait. De plus, les évêques catholiques dont dépendaient, dès la proclamation de l'union, les prêtres uniates, bien loin de les aider à réformer et à assurer le progrès de leur diocèse, les tinrent immédiatement en défiance. Ils exigèrent que l'évêché de Mukacevo fût réduit à l'état de simple vicariat apostolique ; en outre, tous les prêtres gréco-catholiques étaient soumis à la surveillance des « plebans » latins. Les choses allèrent à ce point que l'évêque de Mukacevo, devenu évêque in partibus, faute de moyens, dut fermer l'école de théologie qu'il avait ouverte près de la résidence épiscopale. Les Uniates ne voulaient pas recevoir les livres sortant des presses de Hrusevo ; soit en Marmaros, soit en Zemplin, on brûlait les livres qui venaient de l'adversaire ; cela n'avait pas pour conséquence d'améliorer l'instruction et le progrès..., et cette situation lamentable allait durer jusqu'à la fin du XVIII^e siècle ! Aussi l'évêché de Jager (lieu de résidence des évêques latins dont la Subcarpathie dépendait) restera-t-il pour les Roussines en sinistre mémoire.

Après la mort de Parten, ce fut une ère de troubles dans l'éparchie de Mukacevo. L'union n'était pas encore assez sérieusement établie, et surtout, on ne savait pas qui avait le droit de nommer les évêques. En 1667, le roi nomma un certain Joseph Volosinovsky ; mais un évêque schismatique de Lvov l'ayant consacré, le pape le suspendit ; cependant cet évêque suspendu se mit à travailler si bien pour l'union, que Rome se décida à le reconnaître. Par représailles, le prince de Transylvanie lui défendit l'entrée du monastère ; Volosinovsky s'enfuit dans la Verchovina, et, à partir de 1676, on perd toute trace de lui.

Chacun, dès lors, le roi, le prince et le pape, nomme son évêque : à un moment, il y en eut jusqu'à cinq en même temps. Cette situation dura jusqu'à la nomination de l'évêque grec de Camellis, qui se fit en 1690.

L'évêque de Camellis (1690).

Il y avait alors dans l'éparchie 420 paroisses et 300.000 fidèles. C'est à peu près le nombre des paroisses d'aujourd'hui dans la seule éparchie de Mukacevo, diminuée, au début du siècle dernier, de toute la partie occidentale, qui passa à l'éparchie d'Eperjes, (aujourd'hui Presov). De Camellis se proposa tout spécialement d'affermir l'union, d'élever le niveau matériel et moral du clergé, et de garantir les revenus de l'évêché afin de rendre l'évêque indépendant du clergé latin. Cette dernière œuvre, assez délicate, va être le principe d'une longue lutte, principalement contre les évêques latins de Jager, qui ne se terminera qu'en 1771.

Il prit donc une série de mesures législatives ; les unes aussi utiles qu'importantes, ordonnant aux prêtres de bien célébrer, de prêcher, de jeûner exactement, leur défendant de se remarier, après l'ordination sacerdotale, sous peine de suspense et d'une forte pénitence imposée au village; les autres un peu empreintes de latinisme, comme de se couper les cheveux et la barbe. En ce temps, la pratique des sacrements devait être assez fréquente, puisqu'il ordonne aux prêtres de rappeler aux fidèles qu'ils doivent s'approcher des Saints Mystères, au moins quatre fois par an ; de plus, les fidèles doivent orner leurs maisons de saintes icones. C'est lui encore qui fonda des bourses pour ses futurs prêtres dans les séminaires de Trnava et de Jager, entretenant dans le premier trois séminaristes, et six dans le second.

Enfin il tâcha de mener à bien la question de l'affranchissement des prêtres, qui restaient encore soumis au servage. Il fut aidé dans cette tâche par l'empereur Léopold ; mais tous ses efforts furent contrecarrés par les seigneurs locaux, tout spécialement celui de Mukacevo, qui avaient intérêt à maintenir les prêtres en servitude. Aussi ne vit-il pas leur affranchissement complet, qui n'eut lieu qu'en 1720, sous l'évêque Bizantii.

Bizantii (1716-1733).

Une fois résolue une crise de 10 années, durant laquelle plusieurs candidats se donnèrent comme évêques de Mukacevo, Bizantii monte sur le trône épiscopal, mais dans des conditions bien défavorables. Il est d'abord obligé de prendre comme vicaire général un de ses compétiteurs, Godermarsky ; il doit partager avec lui par moitié les revenus épiscopaux, et par là dépendait de lui aussi bien sous le rapport matériel que pour l'administration du diocèse : en outre, il a dû promettre sous serment qu'il serait soumis, ainsi que son clergé, à l'évêque latin de Jager, si bien qu'il n'est plus de fait que son vicaire pour les catholiques du rite oriental.

Cependant, il avait besoin d'une grande autorité pour remettre de l'ordre dans son diocèse ; le niveau du clergé était très bas : il n'y avait pas de séminaire ; l'évêque devait ordonner des prêtres qui n'avaient presque aucune éducation théologique. Au point de vue de la discipline ecclésiastique, la situation n'était pas moins déplorable ; beaucoup de prêtres se remariaient, même après leur ordination ; aussi l'évêque de Jager, jugeant la situation intolérable, intervint en enlevant à Bizantii le droit d'ordonner des prêtres ; dorénavant, il ne pourrait ordonner aucun prêtre sans sa permission. C'est en vain que Bizantii se retourne vers Rome ; Erdevdii, l'évêque de Jager, l'y avait précédé et avait persuadé Rome que Bizantii était incapable de rétablir l'ordre dans son éparchie. Bizantii reçut l'ordre sévère d'obéir ponctuellement aux prescriptions de l'évêque de Jager, et de n'ordonner personne sans l'autorisation de ce dernier ; il devait en outre se garder de consacrer de nouvelles églises. L'éparchie se trouvait complètement réduite sous l'obédience de l'évêque de Jager ; situation qui devait se perpétuer durant l'administration des trois évêques suivants.

Dans des circonstances si difficiles, Bizantii s'occupa cependant activement de relever la situation du clergé ; il obtint que l'on distribuât aux prêtres une partie des terres confisquées à Rakotsi ; hélas ! on choisit justement celles qui étaient presque infertiles.

L'évêque Olsavsky.

Mais malgré ses désirs, le courageux évêque ne put mener de front la lutte pour l'extension et l'approfondissement de la culture russe. On pouvait espérer au milieu du XVIIIe siècle, que l'unification du langage se ferait autour du slavon, déjà suffisamment pratiqué. Mais ce n'est pas ce qui advint. Jusqu'en 1750, peu de prêtres uniates savaient le latin; sous l'évêque Manuel Olsavsky, leur nombre augmenta insensiblement. Celui-ci ayant fondé, en 1744, une école de théologie à Mukacevo, les professeurs voulurent créer, ce qui manquait le plus, un langage littéraire russe local. On pourrait ainsi imprimer des livres, communs à toute la Carpathorussie, que le peuple comprendrait aisément. Cet essai parut-il trop hardi, ou bien ne fut-il pas heureux, étant donné l'étrange mixture qui régnait déjà entre le slavon et les dialectes locaux? Toujours est-il que nous voyons, vers les dernières années d'Olsavsky, le latin peu à peu remplacer le russe, non seulement dans les écoles mais encore dans la conversation.

La vogue était alors au latin dans les milieux ecclésiastiques aussi bien que dans les milieux civils; dans la Diète même, pour les affaires publiques de Hongrie, on s'exprimait en latin; et lorsqu'un député de la Chambre hongroise, au milieu du XIXe siècle, voudra s'exprimer en langue populaire, en magyar, il sera taxé de révolutionnaire et de rustaud.

Il existait deux centres d'instruction pour le clergé roussine : Trnava en Slovaquie et Jager en Hongrie magyare, tous deux en pays latin et au milieu du clergé latin. Autant les prêtres uniates détestaient Jager, la ville où on les soupçonnait et tâchait de les dénationaliser, autant, à Trnava, loin de leur petite patrie, ils se retrempaient dans l'esprit slave et préparaient de loin la délivrance.

Olsavsky mourut en 1767. Les efforts de ses prêtres sous son heureux gouvernement, ne devaient pas rester stériles. Comme les évêques latins visaient de plus en plus à diminuer le droit des

évêques russes, la situation se tendit tellement que le clergé lui-même, ce pauvre clergé soumis si longtemps au servage, se mit à protester et se plaignit au Saint-Siège.

Encore une fois les évêques de Jager prétextèrent le grand désordre de l'éparchie et réussirent à incliner le Saint-Siège de leur côté. Mais ce fut la dernière fois. Les Uniates, exaspérés, décidèrent d'en finir.

Olsavsky et le clergé, déterminés à la lutte jusqu'au bout, se mirent à envoyer sans répit au Saint-Siège réclamations et demandes; le mécontentement gagna le peuple; on pouvait craindre que ce malaise continu ne fît prendre l'union en dégoût et ne poussât les fidèles à retourner au schisme, où du moins ils auraient la paix.

Le grand acteur qui fit pencher définitivement la balance en faveur des Gréco-Catholiques fut l'impératrice Marie-Thérèse; elle comprit qu'il fallait délivrer l'éparchie de Mukacevo des intrusions de Jager et la rendre indépendante; l'éparchie la proclame sa grande bienfaitrice, et lui a voué un culte de profonde reconnaissance.

L'œuvre de libération commencée sous Olsavsky n'aboutit que sous son successeur, Ivan Bradac, à peine âgé de 35 ans; mais Marie-Thérèse l'avait discerné et fait nommer à la mort d'Olsavsky (1768). Les négociations, entamées d'abord sous Clément XIII, n'aboutirent pas. Sur le conseil de Marie-Thérèse de s'entendre directement avec l'évêque de Jager, Esztergazii, Bradac se rendit alors à Jager, mais y fut reçu avec tant d'injures, qu'il se vit obligé de remettre l'affaire entre les mains de l'impératrice. Celle-ci en appela au nouveau pape, Clément XIV, qui, le 19 septembre 1771, approuva canoniquement l'érection de l'éparchie de Mukacevo en diocèse indépendant, avec Bradac comme évêque. Celui-ci ne jouit pas longtemps de son œuvre : il mourut, après une courte maladie, le 5 juillet 1772, à l'âge de 38 ans. C'est sous son successeur que l'éparchie s'établit à Uzhorod et, suffisamment dotée, put enfin vivre de ses propres ressources.

III. *La lutte pour la culture russe.*

En 1772, André Bacinsky fut élu par le clergé évêque de Mukacevo, élection qui fut confirmée par la reine et le pape. Marie-Thérèse, continuant son rôle de protectrice, dota le séminaire du château d'Uzhorod, où l'évêque s'établit en 1777, tandis que le chapitre se logeait dans la rue qui conduit du château, sommet et citadelle de la ville, au centre de la ville même; enfin elle donna à l'évêque l'ancienne église et résidence des jésuites, supprimés quelques années auparavant; l'évêque y fixa sa résidence le 15 octobre 1780, et fit de l'église des jésuites, adaptée par lui au style oriental, sa cathédrale.

Notre petit peuple parvint ainsi à la veille de la révolution de 1848, qui donna aux peuples de l'Autriche-Hongrie un commencement de libération. Lui seul luttait encore pour avoir un langage et serait sans doute resté longtemps impuissant, si, à ce moment même, n'était apparu celui qui devait être l'« éveilleur » de la Russie subcarpathique, *Alexandre Duchnovic.*

C'était un chanoine du diosèce de Presov, né à Topol, en Slovaquie, en 1803. Il débuta en 1847 en publiant son *Bukvar* pour les écoles élémentaires. L'idée dominante de sa vie fut de donner à son peuple une langue littéraire dans laquelle il pût communiquer avec la civilisation du plus grand des peuples slaves, la Russie. Son activité fut prodigieuse. Ses premiers almanachs, publiés à Mukacevo ou à Vienne, parurent en 1851-1852. Un mélodrame pour le peuple *Vertu passe richesse* fut d'abord joué, dans les écoles, par les élèves; vinrent ensuite des livres de pédagogie pour les maîtres; pour les fidèles, un livre de prières, le *Pain de l'âme,* qui a encore une vogue extraordinaire. Bientôt, après les premières difficultés du début, les éditions se succèdent, de beaux livres paraissent, luxe tout nouveau pour le peuple des Carpathes. Le *Livre pour les commençants* est édité quatre fois en quelques années. « Voilà nos pauvres Russes, écrit-il, relevés spirituellement; j'ai peiné jour et nuit, je me suis battu avec les

difficultés, et j'ai réussi à fonder une société littéraire qui édite nombre de livres russes ». En 1857, le *Pain de l'âme* voit sa troisième édition avec 3.000 exemplaires.

Alors, sur la route de Kosice à Jasina, couraient les chariots pleins de livres apportant la lumière, la joie de la parole nationale reconquise, *l'Azbuka*. Comme ils couraient sur la petite route poudreuse ! Combien on guettait leur passage ! Chacun prenait son paquet à la volée, en route, avant la distribution générale et s'en allait bien vite le lire, l'apprendre en son lointain village, là-bas, sur la montagne. Alors, à la « chija » dans les écoles, le soir, ou après les Vêpres, on chantait le « Daï nam Boje dobrij cas ». Et lorsque, soixante-dix ans plus tard, on célébrera, dans la terre russe enfin libre, la mémoire de Duchnovic, c'est avec délire qu'on se répandra en discours de langue russe : « En la fête de Duchnovic, nous n'avons pas peur d'être russes, il ne nous sied pas de nous parer de plumes d'autruche ». Et un orateur de la Tisza : « Vous nous avez donné un maître, qui apprend à nos enfants ce que nous avons oublié, la langue de notre mère, la Russie ». Il réussit à fonder un langage, très proche du vieux slavon, si sympathique au simple peuple, et en même temps assez modernisé pour être compris de tout Russe cultivé.

Mais, dans son œuvre de construction, Duchnovic trouva un ennemi invétéré : l'« intellegenza » roussine elle-même : pour ces Roussines cultivés, le vrai parler intelligent était le magyar. Le russe, la langue des moujiks, était une langue de cuisine. Il faut lire à ce propos les vers de Popradov (1850-1899), poète roussine : « Même les loups, les ours sont fiers de leur mère ; et nous, nous abandonnons la culture natale, et nous ne nous souvenons plus de la langue qui nous a nourris, et nous singeons la culture et les préférences d'autrui... »

Combien ce mépris s'est profondément inscrit, d'une manière irritante, au cœur du peuple, il n'y a, pour s'en rendre compte, qu'à être témoin de la satisfaction avec laquelle ces mêmes Roussines, qui, pendant la guerre, parcoururent la Russie, s'écrient :

« La Russie, heureux pays, où les « pans » (seigneurs) parlent la même langue que le peuple ... »

Ce dépit se traduisait dans tous les faits de la vie ordinaire, et on assistait d'une manière continue à la lente extinction d'un peuple. A mesure que quelque paysan s'élevait, un peu plus instruit que les autres, s'affinait, devenait cultivé, il passait à la culture magyare, parce que celle-ci paraissait l'unique culture. Alors, comme dans toute l'histoire du peuple carpathique, un seul refuge restait, le rite. Aussi c'est dans ce sens que Fenzik porta tous ses efforts. Garder le rite en son intégrité, empêcher toute déformation, vivre son esprit, c'était pour lui le seul moyen de garder le peuple roussine fidèle en même temps à son Dieu et à son pays.

Mais là même, sous prétexte d'union à l'Église romaine, ou pour plaire aux maîtres latins, on latinisait à tort et à travers, introduisant sans discrétion des dévotions latines, qui ne faisaient pas corps avec l'esprit du rite oriental, et, par ces différences, amenaient peu à peu l'incompréhension, puis le dégoût, le mépris du culte des ancêtres. On voit, à maints endroits, Fenzik se plaindre de ces plagiats : « Pourquoi prendre des dévotions latines, alors que nous avons l'équivalent dans notre rite ; mais parce que nous le négligeons, nous ne savons plus l'utiliser. C'est à peine si nous célébrons encore la moitié de Matines, et, dans la liturgie, beaucoup de passages, au lieu d'être prononcés à voix haute sont à peine murmurés. Mais pourquoi quelques prêtres font-ils ces changements ? Uniquement par désir de plaire aux maîtres civils et à ceux qui font bon marché des choses saintes. D'autres agissent ainsi par légèreté, ne comprenant rien à l'esprit de leur propre rite ; ils ne peuvent ainsi juger de sa valeur. D'autres veulent aller au plus vite ; ceux-là, le zèle de la maison de Dieu ne les brûle pas. Nous devons garder notre trésor, notre rite oriental, notre beau rite, et le garder en son entier ».

Concurremment avec des écrivains comme Fenzik, il est une institution qui conserva vaillamment ce dépôt du trésor national. Ce furent les écoles ecclésiastiques de village. A côté des écoles

d'État qui poursuivaient la magyarisation, elles gardèrent intact l'amour du rite et de la langue russe; les instituteurs, formés à Uzhorod, à l'école normale ecclésiastique, dirigée par l'évêque gréco-catholique, étaient en même temps « diaks » ou chantres d'église. Là le peuple trouvait l'aliment de sa culture, l'emploi de la langue russe allant de pair avec l'enseignement du rite d'église, deux choses qui lui parurent toujours inséparables; là se retrempaient les énergies des jeunes générations; là s'inculquaient l'amour de l'Église en même temps que la nationalité roussine. Si ce peuple n'a pas totalement perdu sa nationalité pendant la période de magyarisation, il le doit au rite par l'intermédiaire des écoles ecclésiastiques.

Avec les maîtres d'école, les prêtres restèrent les défenseurs de la langue russe et empêchèrent la dénationalisation. L'immense majorité du clergé, 90 %, s'opposa violemment à l'idée « ruthène » (1). Mais, en dehors de leur action, la propagande magyare gagnait du terrain. Le peuple restait inerte, comme enseveli dans un vrai sommeil léthargique; les écrivains, depuis 1870, cessaient d'écrire, et, dans les documents officiels, on appelait les Carpathiques « magyars gréco-catholiques »; le mot même de russe avait disparu.

En 1890, par décret, on décida que le catéchisme, dans les quatre premières classes de gymnase, serait enseigné en magyar. Dans les autres, on pourrait le faire en russe, mais seulement pour ceux qui étaient candidats à la prêtrise. Le Listok protesta, et y gagna un procès. On distribua gratuitement un journal russe, le Nediela, pour ruiner l'œuvre de Fenzik. Et Fenzik vivait, relégué dans un village de haute montagne, sans aucune ressource.

L'évêque Firzak (1891-1912) le soutint toujours contre ses ennemis, contre le gouvernement, éditant des livres de prières pour les Russes, mais écrits en caractères magyars, jusqu'à ce que,

(1) « Ruthène » est un nom latin donné aux Russes occidentaux par des étrangers, mais qu'eux-mêmes ne veulent pas reconnaître.

pendant la guerre, vint le dernier coup, par la suppression des lettres cyrilliennes, les Kirilki, et l'unification des calendriers. Contre toutes les mesures dont il fut témoin, alors que « le magyarisme avait enduit tous les rochers des Carpathes », Fenzik se dressa seul, pauvre petit curé de campagne, continua l'édition de la « petite feuille », qui volait de village en village, apportant un peu de confiance dans les cœurs découragés.

Conclusion

Entre les suspicions toujours inquiètes des Latins, et les attaques sans cesse renouvelées des schismatiques, les Uniates se trouvaient sans terrain fixe, sans tradition bien à eux ; voulaient-ils remonter à leurs traditions orientales, on les accusait de tendance au schisme ; voulaient-ils au contraire prendre les traditions de l'Église romaine, ils en prenaient trop, si j'ose dire, car ils perdaient contact avec l'esprit de leur rite, le dénaturaient sans même s'en apercevoir, et risquaient d'en faire un corps sans âme : le rite a ses traditions, son esprit ; comment pouvaient-ils goûter l'un et l'autre alors qu'on ne leur enseignait au séminaire que les traditions latines, que toutes les classes se faisaient en latin, que tous les auteurs de théologie étaient des latins, alors que le fait de couper décidément toute relation avec les traditions orientales dites schismatiques, était un élément de loyalisme exigé par les évêques, qui avaient pris à charge de les surveiller, et par eux-mêmes lorsque, dans leur conscience, ils voulaient être francs avec la nouvelle religion à laquelle ils s'étaient convertis. Il aurait fallu distinguer entre « oriental » et « schismatique » : le premier terme disant des éléments valables pour le plus rigoureux catholicisme, et le second, des erreurs qu'il fallait rejeter.

Malgré les malentendus, les tristesses mêmes de cette histoire, il s'en dégage un enseignement d'une très haute signification.

L'idée qui a présidé aux efforts de tous les promoteurs de l'union depuis Tarasovic jusqu'à Duchnovic et Fenzik, c'est

qu'on peut être russe e mêm e temps que catholique, et que le plus profond attachement à la culture russe, maintenu vivace malgré les persécutions de tout genre, ne peut porter aucune atteinte à la foi catholique ; mais à une condition, que nous trouvons exposée en presque toutes ces pages, c'est que le rite oriental reste inchangé et garde toujours son caractère slave qui le met en contact avec les aspirations populaires les plus profondes (1).

Aujourd'hui, beaucoup de membres éclairés (2) du clergé de Russie subcarpathique font de grands efforts pour retrouver les traditions russes et leur donner toute leur valeur dans les conditions présentes. Ces tendances, venant de Gréco-Catholiques, sincèrement attachés au Saint-Siège, méritent sympathie et respect. Attirer sur elles l'attention des catholiques de l'étranger fut tout l'objet de ces pages.

Neresnice (Tchécoslovaquie) CH. BOURGEOIS, S. I.

(1) Qu'on me permette de citer à ce propos ces lignes de E Fenzik : « L'amour de sa nationalité, notre peuple le doit uniquement à son rite gréco-slave. Ce que chacun de nous a appris sur les genoux de sa mère, on le lui répète à l'école, ce sont les mêmes mots qu'il entend à l'église. La mère, l'école et l'église s'harmonisent complètement et laissent dans le cœur de l'enfant une seule et même impression. Dans les misérables conditions où a vécu et vit notre peuple, il serait complètement inculte, s'il n'avait pas appartenu au rite oriental. Et comme nous n'avons pas eu d'autre moyen d'instruction, que nous puissions appeler nôtre, il ressort que notre rite, le christianisme qu'il représente, forme toute notre culture. Nos écoles, notre art, notre littérature, nos théâtres, tout notre progrès est centralisé autour de notre Église, protectrice de notre rite gréco-slave ». Eug. FENZIK, Listok, nov. 1888.

(2) Leur représentant le plus qualifié est le distingué Archidiacre de Sevljus, M. Eumène Szabo, linguiste éminent, auteur d'une grammaire russe à l'usage des Carpathorusses.

L'Église et les œuvres d'éducation populaire (1)

« Pour assurer la perfection de l'éducation, il importe souverainement que tout ce qui entoure l'enfant durant la période de sa formation, c'est-à-dire cet ensemble de conditions extérieures que l'on appelle ordinairement « le milieu », soit en parfaite harmonie avec le but proposé » (2). En ces quelques paroles de son encyclique sur l'éducation chrétienne de la jeunesse, Sa Sainteté le Pape Pie XI indique la cause de la rapide paganisation de la jeunesse salariée d'aujourd'hui. La famille des salariés de nos pays industriels d'Europe n'est ni « bien ordonnée » ni « bien disciplinée » et les « bons exemples » y brillent rarement. Une grande partie des écoles sont prétendument « neutres »; l'adolescence salariée ne fréquente guère les églises et les locaux des œuvres catholiques. Les usines, les bureaux, les mines constituent très souvent des milieux corrupteurs. Nos grandes villes et nos agglomérations industrielles, dans lesquelles la grande majorité des jeunes salariés vivent ou du moins vont travailler chaque jour, présentent aux jeunes gens d'innombrables causes de tentation et de chute. Les milieux que fréquentent la plupart des futurs ouvriers ou employés ne sont nullement « en harmonie avec le but » que se proposent les éducateurs chrétiens. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant qu'à vingt ans les neuf dixièmes des jeunes ouvriers ou employés de nos régions industrielles de l'Europe occidentale vivent comme des païens, songeant surtout aux sports, à la danse et aux spectacles les moins recommandables.

(1) Comme nous l'avons annoncé, *N. R. Th.*, 1930, p. 340, nous espérons publier dans la Revue divers articles consacrés à l'éducation, à l'occasion de la récente encyclique de S. S. Pie XI. Le R. P. Arendt, s. I., aumônier de la fédération bruxelloise de l'A. C. J. B. nous parle, en ce numéro, de l'éducation ouvrière. (*N. d. l. R.*). — (2) *Encyclique de S. S. Pie XI sur l'éducation chrétienne*, dans *N. R. Th.*, tome 57, p. 326.

En Belgique, environ la moitié des futurs salariés sont confiés jusqu'à quatorze ans à des instituteurs chrétiens ; mais l'influence du milieu familial lutte très souvent contre l'influence de l'école catholique. Ce que l'enfant voit et entend à la maison détruit en grande partie les bons effets des enseignements qu'il a reçus en classe. Il rencontre d'ailleurs facilement, dans l'immeuble qu'il habite ou dans la rue, de mauvais compagnons. Les patronages fixes ou mobiles (les troupes scoutes, par exemple) complètent très utilement l'œuvre de l'école catholique en s'occupant des écoliers le dimanche, pendant les jours de congé et pendant les vacances. L'influence nocive de la famille déchristianisée est ainsi réduite au minimun et des milliers d'occasions de péché sont écartées.

Que l'on ne pense pas que nous exagérions la déchristianisation des familles ouvrières. Nous connaissons d'innombrables faits qui prouvent combien cette déchristianisation est avancée : il suffit de compter les ouvriers de quelques paroisses, choisies au hasard, qui fréquentent régulièrement l'église le dimanche, de s'informer du taux de la natalité dans les différentes régions, de regarder la foule des jeunes ménages qui se pressent chaque semaine à la porte des cinémas, de demander le nombre des salles de danse qui existent dans la localité qu'on habite, de faire une enquête discrète sur les journaux quotidiens ou hebdomadaires et les périodiques illustrés que les ouvriers lisent habituellement.

Dans beaucoup de familles de salariés, l'enfant est considéré comme un obstacle au plaisir, obstacle dont on se débarrasse volontiers : c'est pourquoi bien des parents envoient leur enfant unique au patronage ou à la troupe scoute. Eux-mêmes seront ainsi plus libres d'aller au cinéma ou au dancing. Nous connaissons des adolescents de treize à quinze ans qui, le dimanche soir, doivent attendre, dans la rue ou chez des voisins complaisants, le retour de leurs parents : ceux-ci ne rentrent pas souvent avant minuit. D'autres jeunes mères emmènent leur petite fille au cabaret, au cinéma, à la salle de danse.

Il faut ajouter à cela que le nombre des ménages irréguliers

devient de plus en plus considérable et que, dans les milieux ouvriers, on semble trouver cette situation toute naturelle. L'exiguité des appartements occupés dans les grandes agglomérations par les familles d'ouvriers et d'employés, la promiscuité inévitable dans les maisons à appartements multiples, le sans-gêne des adultes qui parlent et agissent devant les enfants sans avoir égard à l'âge de ceux-ci, ont des conséquences aussi graves que fâcheuses pour l'éducation des futurs salariés.

On doit tenir compte de tous ces faits si l'on veut se faire une idée exacte de la terrible lutte que l'Église catholique soutient pour sauver l'âme des enfants du peuple à l'aide des écoles et des œuvres éducatives telles que les patronages, les troupes scoutes, les croisades eucharistiques, etc... Malgré les immenses difficultés que nous venons de signaler, un grand nombre de jeunes garçons et de jeunes filles de la classe ouvrière subissent jusque vers leur quatorzième année plus ou moins profondément l'influence salutaire de l'apostolat catholique.

Mais au moment de l'entrée à l'usine, au bureau ou au magasin, les périls qui menacent l'âme de l'adolescent deviennent encore beaucoup plus redoutables. Les enseignements des instituteurs sont remplacés par les exemples et les conversations des compagnons de travail. Le jeune salarié entend parler d'une foule de questions auxquelles il était demeuré étranger jusqu'alors. Le plus souvent, les travailleurs adultes qui l'entourent parlent de leurs plaisirs quotidiens, de leurs projets pour le prochain dimanche et de leurs difficultés de ménage. Mais parfois ils discutent à tort et à travers des questions économiques, politiques ou religieuses. Et c'est ainsi que peu à peu se forme — ou se déforme — la mentalité du jeune ouvrier ou du jeune employé.

Beaucoup de jeunes travailleurs fréquentent les cours professionnels du soir ou du dimanche, au moins pendant une partie de l'année. Ce qui les empêche pratiquement de se rendre à toute autre réunion éducative ou de se livrer à des lectures formatives.

Nombreuses sont les écoles professionnelles neutres qui n'exercent aucune surveillance morale sur leur élèves, admettant parmi ceux-ci des éléments corrupteurs fort dangereux. Certaines écoles catholiques ne parviennent pas à faire mieux sous ce rapport, faute de personnel suffisant. Les leçons du dimanche matin sont pour beaucoup d'élèves des cours professionnels une occasion de manquer la messe.

Entraînés par les exemples de leurs aînés, par les invitations de leurs compagnons de travail, par les appels d'une publicité effrénée, les jeunes ouvriers et les jeunes employés fréquentent presque tous chaque semaine les cinémas. La très grande majorité d'entre eux visitent également les salles de danse. Dans plusieurs de nos grandes villes, la moitié environ des jeunes salariés de quinze ans sortent le dimanche avec une fillette. Cela se pratique avec l'approbation, au moins tacite, des parents. Le jeune homme vient chercher sa compagne de promenade ou de cinéma au domicile de celle-ci. Nous avons même rencontré récemment un cas où la mère d'une jeune fille de seize ans a reproché à un jeune employé de dix-sept ans de ne plus venir prendre sa fille le dimanche après-midi. Il est vrai que les liaisons de ces tout jeunes gens ne durent d'ordinaire que quelques semaines et souvent ne conduisent pas jusqu'aux excès les plus graves; mais on peut pourtant se rendre aisément compte de leur influence sur la vie spirituelle et morale des adolescents. En tout cas, une de leurs premières conséquences est la rupture entre le jeune homme (ou la jeune fille) et les dirigeants des œuvres catholiques; même lorsque persiste la fréquentation matérielle de certaines réunions, les liens de confiance et d'affection entre l'adolescent et les militants de l'action catholique ou les prêtres sont brisés.

On comprend sans peine la terrible pression qu'exerce sur le jeune salarié resté chrétien l'exemple continuel de ses compagnons de travail, leurs conversations grivoises, leurs allusions perpétuelles aux plaisirs les plus dégradants. C'est ainsi qu'entre 16 et 18 ans la plupart des jeunes salariés des grandes entreprises

cèdent à la tentation et imitent leurs camarades déjà corrompus.

Certains dirigeants d'œuvres se font illusion sur la situation morale de la jeunesse salariée de nos grandes agglomérations parce que les patronages et les institutions similaires sont fréquentés non seulement par les enfants de salariés mais aussi par les enfants d'artisans ou de petits commerçants. Bien qu'exposés à beaucoup de dangers, ces enfants de la petite bourgeoisie ne sont pourtant pas ordinairement dans l'occasion prochaine du péché comme les adolescents salariés de nos grands établissements industriels, commerciaux ou financiers. C'est pourquoi les jeunes gens de la petite bourgeoisie restent plus longtemps fidèles aux œuvres catholiques. Leur présence masque le départ de leurs compagnons issus d'autres milieux sociaux. Que l'on examine de près les effectifs de la plupart des œuvres paroissiales et l'on constatera aisément qu'elles comprennent beaucoup moins de jeunes gens de dix-huit ans que d'enfants de treize ans, etc. Mais de plus la proportion de jeunes salariés ou de fils de salariés est moindre dans la section des grands que dans celle des moyens et, aussi, moindre dans cette dernière que dans la section des petits.

On se demande parfois si la propagande socialiste ou communiste ne joue pas un rôle important dans cette défection de jeunes gens salariés. En ce qui concerne la Belgique, après de multiples enquêtes, nous sommes arrivés à la conclusion qu'il n'en est rien. Il est vrai que la mentalité ouvrière est toute pénétrée de divers préjugés qui ont une certaine affinité avec les doctrines socialistes : presque tous les ouvriers belges, les chrétiens comme les autres, sont convaincus que les patrons exploiteraient volontiers l'ouvrier si celui-ci n'était pas en état de se défendre, que la part principale dans l'amélioration matérielle du sort des salariés est due aux efforts des socialistes, que la plupart des prêtres ne jouissent pas de l'indépendance nécessaire vis-à-vis des patrons, etc. Nous rencontrons chaque jour d'excellents jeunes gens qui, à force d'entendre répéter ces affirmations comme autant de propositions évidentes, en sont venus à ne plus songer à les mettre en doute et qui

pourtant mènent une vie chrétienne très fervente, bien plus se dévouent à des œuvres apostoliques. Les organisations socialistes de jeunesse ne comptent pas beaucoup d'adhérents. Trente mille tout au plus, en y comprenant les jeunes gens et les jeunes filles de Flandre et de Wallonie, appartenant aux groupements les plus divers, depuis les cercles d'études jusqu'aux sociétés de gymnastique, en passant par les jeunes gardes. Les communistes ont complètement échoué dans leur tentative d'organiser la jeunesse belge. Leurs effectifs sont dérisoires.

Et pourtant, les trois quarts des jeunes gens salariés qui ont aujourd'hui dix-sept ans soutiendront dans quelques années le parti socialiste et sa politique antireligieuse. Ils abandonneront l'église pour le cinéma et la salle de danse, ils mèneront une vie légère, fonderont un foyer païen, et, à vingt-cinq ans, lorsqu'ils voudront défendre leurs intérêts économiques, ils trouveront tout naturel d'aller chercher secours à la *maison du peuple*. L'idée ne leur viendra même pas d'entrer dans des organisations chrétiennes dont les principes religieux et moraux condamnent le genre de vie qu'ils ont adopté.

Aujourd'hui l'adversaire le plus redoutable de l'Église, ce n'est pas le propagandiste socialiste ou communiste, c'est l'exploitant du cinéma, du dancing et des sports. C'est lui qui arrache les jeunes gens aux œuvres catholiques.

Il semble bien que l'expérience des trente dernières années ait démontré que les œuvres de préservation, basées sur l'isolement des bons jeunes gens, sont impuissantes à résister à la paganisation de la jeunesse. L'isolement relatif est, en effet, possible pour les enfants qui fréquentent une école catholique et pour les adolescents qui travaillent dans de très petites entreprises ; mais il est inefficace pour ceux qui se rendent chaque jour dans une grande usine, une grande banque, un grand magasin. L'influence de ce milieu, subie pendant cinq ou six fois plus de temps que celle de l'œuvre catholique, déchristianise rapidement le jeune travailleur.

On connaît la méthode originale, inventée par l'abbé

(aujourd'hui chanoine) Cardyn et appliquée par la Jeunesse Ouvrière Chrétienne (J. O. C.). Cette méthode jociste consiste essentiellement à essayer d'agir systématiquement *dans le milieu même* où travaille et vit le jeune salarié, de façon à rendre ce milieu relativement inoffensif et à le transformer progressivement. On formera des militants ardents, généreux, dévoués qui seront préparés d'une manière spéciale à mener une propagande intense au bureau, à l'usine, dans les trains ouvriers, sur les terrains de sport. Ces militants parviendront à constituer dans le milieu contaminé un petit groupe capable de réagir contre l'influence de ce milieu et de préserver bon nombre de leurs jeunes compagnons de travail. Ceux-ci seront pris dans tout un réseau de services éducatifs, récréatifs, économiques, créés à leur intention. Des campagnes énergiques seront menées pour la réforme du milieu de travail et de vie des jeunes salariés. On fera appel à toutes les autorités et à toutes les forces qui peuvent contribuer à l'œuvre d'assainissement.

La méthode jociste répond excellemment à l'idéal de l'Action catholique. Dans tous les cas où elle a été sérieusement appliquée, elle a produit des résultats merveilleux. Mais elle suppose une formation très soignée des jeunes militants : il faut que ceux-ci soient vraiment fervents, instruits, énergiques, courageux, préparés à la propagande, à la discussion, à la gestion des services les plus divers. D'excellents cercles d'études, une bonne direction spirituelle, des retraites, des récollections, tout un ensemble de manuels, de journaux, de tracts, etc., voilà ce dont les militants jocistes ont absolument besoin. Il est trop tôt pour juger s'il sera possible de généraliser l'emploi sérieux de la méthode jociste ; mais on peut constater que les expériences faites ont déjà donné des résultats encourageants.

Jos. ARENDT, S. I.

Bibliographie

THÉOLOGIE MORALE ET DROIT CANONIQUE

H. Noldin, s. i. **Summa theologiae moralis iuxta Codicem iuris canonici. II. De praeceptis Dei et Ecclesiae.** Editio 20ª ab A. Schmitt, s. i. recognita. Innsbruck, F. Rauch, 1930, (22×14 cm.), 746 p. Prix : 8 Mk.

La réédition continue de ce manuel de théologie morale suffirait à prouver les services qu'il rend aux séminaristes et aux prêtres dans le ministère. Il est à la fois très positif dans son exposé et très pratique par la multitude des exemples. On sait que le P. Schmitt s'est efforcé de l'améliorer sans cesse, soit par des corrections de détail, soit par des additions opportunes. Il y aurait encore lieu de pousser davantage ce travail. Certains chapitres attendent une mise au point exigée par le progrès de la science, p. ex. les notions sur les différentes formes de superstition (n. 159, ss.). Parfois l'imprécision devient de l'inexactitude : p. ex. n. 225, ss., il faudrait spécifier que les supérieurs ont le pouvoir dominatif sur *la volonté* ; n. 228 il faudrait dire qu'il s'agit du même pouvoir, mais restreint à l'activité du sujet, etc. Enfin il arrive que des assertions ou des principes soient insuffisamment justifiés, p. ex. la malice intrinsèque du mensonge (n. 638, 1, b) ou la gravité de la faute (n. 638, 2). Car dire que le mensonge est une faute légère parce que la véracité n'oblige pas *sub gravi*, c'est prouver *idem per idem* ou reculer d'un pas la difficulté. Plus que jamais il importe de donner rigoureusement l'explication ou les preuves des préceptes de la morale puisqu'ils sont de plus en plus remis en question, même par ceux qui devraient les garder. Pour les parties canoniques, la tâche serait facilitée par les commentaires détaillés abondamment publiés. L'auteur de cette réédition ne manque d'aucune des qualités nécessaires pour donner aux traités du P. Noldin ce genre de perfection.

J. Creusen, s. i.

P. Salv. Gianni. **P. Cl. Marc Institutionum moralium Alfonsianarum epitome ad tramitem iuris canonici accommodata.** Lyon, Vitte, 1930, (17×10 cm.), 568 p. Prix : 30 frs.

La publication de ce « résumé » s'explique par le désir de retrouver, pour les répétitions ou les brèves consultations, la doctrine et la méthode même du manuel dans lequel on a étudié sa théologie. Il est inutile de répéter ici ce qu'on a dit du livre du P. Marc. Par sa rédaction et son impression, ce petit volume semble bien adapté au but qu'il poursuit.

J. Creusen, s. i.

J.-B. Saegmüller. **Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts.** I Band. Zweiter Teil : Die Quellen des Kirchenrechts. Dritter

Teil : Die kirchlichen Personen. Die Kleriker im Allgemeinen. 4 vollständig umgearbeitete Aufl. Fribourg e. B., Herder, 1926 et 1930, (25×16 cm.), p. 151 à 459. Prix : 5 et 7 Mk.

Ces deux nouvelles parties du premier volume achèvent l'introduction au droit canonique et fournissent les notions générales sur les personnes et les offices ecclésiastiques. On sait avec quel soin Sägmüller traite l'histoire du droit canonique. L'exposé systématique du droit a dû être partout revu et, même dans cette partie générale, parfois corrigé ou complété. Il n'a rien perdu en concision et en clarté. La bibliographie est tenue à jour avec grand soin et l'on peut constater, par de brèves remarques, qu'au moins une partie des nouveaux livres ou articles a été soigneusement examinée par l'auteur. Si les controverses sont assez souvent indiquées, leur solution est généralement très brève. Il arrive même qu'elles ne soient pas mentionnées, même sur des points importants et nonobstant la citation des écrits où elles sont discutées : telle la notion actuelle d'erreur commune. Il y a là évidemment une lacune à laquelle échappent difficilement des traités forcément sommaires. Elle n'enlève pas au beau manuel de J. B. Sägmüller son incontestable et très haute valeur. J. Creusen, s. i.

F. Cimetier, p. s. s. **Les sources du Droit ecclésiastique.** Bibliothèque catholique des Sciences religieuses, Paris, Bloud et Gay, 1930, (19×12 cm.), 208 p. Prix : 10 frs.

Dans son avant-propos l'auteur nous avertit qu'il ne s'agit ici que des sources *documentaires* et non de ce qu'on peut appeler les sources *constitutives* du droit. C'est d'ailleurs le sens le plus usuel du terme ici employé. Pour ne pas emprunter le titre du livre de Tardif, on a pris l'expression : *droit ecclésiastique* comme synonyme — non rigoureux évidemment — de droit canonique. On trouve dans ce petit volume un exposé systématique, assez complet, de toutes les sources de notre droit actuel. Pour les juristes et les historiens laïcs et même pour beaucoup de clercs, non spécialistes, ce livre sera le moyen tout indiqué d'apprendre d'où est sorti le Code de droit canonique. On y retrouve la compétence et le style alerte des articles dûs à la plume du même auteur. J. Creusen, s. i.

J. Dabin. **La philosophie de l'ordre juridique positif,** spécialement dans les rapports de droit privé. Paris, Sirey, 1929, (23×15 cm.), viii-792 p. Prix : 65 frs.

Ce livre est l'œuvre d'un juriste, mais d'un juriste avide de connaître la nature intime et les raisons d'être de la législation, surtout de celle qui régit les relations des particuliers entre eux. Il distingue avec raison la notion morale du droit de sa notion juridique. Non qu'il se rallie — tout au contraire — à la fausse théorie de l'indépendance du juridique vis-à-vis de la morale. Mais il affirme avec raison que l'ensemble des lois positives est autre chose que l'expression d'un droit préexistant et qui s'imposerait par lui-même. D'ailleurs tous admettront avec lui que la loi

positive ne peut sanctionner tout le droit moral des citoyens. Pour atteindre son but, M. Dabin est obligé d'analyser les notions de bien commun, de droit naturel, de justice, d'examiner le rôle de la morale dans l'élaboration du droit, les principes qui régissent les droits et les devoirs de l'État. Parmi les applications, deux surtout intéresseront les théologiens : la théorie des lois dites purement pénales et la valeur obligatoire des lois injustes.

Il est toujours utile au théologien de fréquenter les juristes : l'avantage est d'ailleurs réciproque. Souvent toutefois la mésintelligence est justifiée pas l'ignorance ou le mépris du juriste pour la morale philosophique ou théologique. C'est peut-être d'ailleurs parfois la faute du langage, un peu rébarbatif, dans lequel ces disciplines sont exposées. Hâtons-nous de dire que M. Dabin a une compréhension rare de la philosophie du droit et s'est très bien assimilé les conceptions et les théories de la théologie morale. Aussi sera-ce tout profit pour des élèves ou des professeurs de théologie morale de se mettre à son école. Il faut leur recommander vivement l'étude de ce bel ouvrage.

Nous ferions à ce livre une seule critique : une partie des notes si abondantes aurait passé avec avantage dans le texte, dont elles eussent facilité la lecture et l'intelligence. Il y aurait peut-être lieu aussi d'expliquer pourquoi l'État ne manque point à la justice quand il exige de certains citoyens le sacrifice de leurs droits (p. 175-177). Ceux-ci, surtout ceux dont l'objet est un bien matériel, ne sont pas absolus et illimités. J. Creusen, s. i.

Vincenzo del Giudice. **Le nuove basi del diritto ecclesiastico italiano.** Publicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore, serie secunda, vol. xxi. Milan, Soc. « Vita e Pensiero », 1929, (17×25 cm.), 98 p. Prix : 5 lires.

Le concordat italien n'est pas une simple liste de concessions réciproques entre le Saint Siège et un état moderne quelconque ; il exprime une mentalité et dérive de principes radicalement différents de ceux qui dominaient la vie politique italienne depuis près d'un siècle. C'est l'évolution de ces principes qu'étudie V. del Giudice pour montrer comment l'on est passé de la conception de l'État absolument souverain, laïc, maître des églises, à celle de la juste indépendance de l'Église catholique, entièrement distincte de la tolérance accordée aux sectes religieuses diverses existant sur le même territoire. Pour interpréter le nouveau concordat, il ne faut pas perdre de vue qu'il est juridiquement uni au traité entre le Saint-Siège et le royaume d'Italie. Une des conséquences les plus importantes est l'influence d'un manquement à l'exécution de l'un sur le maintien en vigueur de l'autre. Del Giudice expose ensuite dans quel sens il faut affirmer que les relations actuelles entre l'Église et l'État italien appartiennent au système de la « coordination » et réalisent assez bien les exigences de la doctrine catholique sur ce genre de relations. Brochure pleine d'aperçus intéressants au point de vue juridique et historique. J. Creusen, s. i.

B. Ojetti, s. i. **Commentarium in Codicem Iuris Canonici. Liber Secundus. De Personis (Canones 108-144).** Rome, Université Grégorienne, 1930, (23×16 cm.), IV-180 p.

Le P. Ojetti continue à donner du Code un commentaire très personnel, basé presque exclusivement sur l'étude comparée des sources. Son ouvrage rendra donc de grands services aux professeurs de droit canonique et il apprendra aux étudiants avec quel soin il faut recourir aux prescriptions de l'ancien droit pour comprendre le nouveau.

On trouvera ce commentaire bien pauvre d'applications, surtout actuelles. Parfois même les documents récents, p. ex. les concordats semblent ne pas avoir été consultés. Enfin la bibliographie néglige délibérément à peu près tous les ouvrages postérieurs à 1914 et Chelodi est le seul commentateur du Code qui ait les honneurs de quelques citations. J. Creusen, s. i.

Sidney J. Turner, c. p. **The vow of Poverty.** Dissertation... for the degree of Doctor of both Laws. (The Cath. Univ. of America. Studies in Canon Law, n° 54). Washington, D. C., The Cath. Univ. of America, 1929, (23×15 cm.), XLII-217 p.

Dans cette dissertation le P. Turner nous donne un commentaire des canons du Code relatifs au vœu de pauvreté avec une introduction historique assez développée. L'utilisation des constitutions de nombreux instituts ajoute à cet exposé un intérêt particulier. C'est le côté le plus original de ce livre où l'on trouvera l'examen, parfois assez détaillé, des principales questions discutées par les canonistes en cette matière difficile.

Le R. P. estime à bon droit qu'il ne faut pas une autorisation du S.-S. pour corriger un testament dont l'un des bénéficiaires vient à mourir avant le testateur (p. 175); il a raison de croire que *tous* les novices doivent faire un testament (p. 170). Mais dire qu'un religieux possède *actuellement* en quelque manière les biens qu'il a un espoir fondé de recevoir nous paraît bien peu juridique (p. 186) et n'est pas nécessaire pour étendre le c. 581 aux biens « futurs ».

Les fautes d'impression ou les erreurs dans la bibliographie, soit en tête du volume, soit dans les notes, dépassent vraiment, par leur nombre et leur genre, toutes les limites du permis. Heureusement la lecture attentive de cette dissertation montre que l'auteur a vraiment consulté les ouvrages dont le nom d'auteur, le titre et la ville d'origine sont si estropiés. J. Creusen, s. i.

G. Vromant, c. i. c. m. **Ius Missionariorum. Facultates Apostolicae quas S. C. de Prop. Fide delegare solet Ordinariis Missionum.** Supplementum ad Commentaria in Formulam Tertiam. Louvain, Museum Lessianum, 1930, (23×15 cm.), 20 p. Prix : 3 frs.

Ce supplément complète très utilement le beau livre du R. P. Vromant sur les

Facultés accordées aux Ordinaires des Missions. Les décrets du « Primum Concilium Sinense » et bon nombre de questions posées par les missionnaires en ont fourni la matière. Le savant auteur a fait imprimer cette plaquette d'une façon très pratique : on peut insérer les corrections à la place correspondante du livre.

J. Salsmans, s. i.

N. Majerus. **Les Associations sans but lucratif et les Établissements d'utilité publique au Grand-Duché de Luxembourg.** Luxembourg, Imprimerie Saint-Paul, 1930, (22×14 cm.), 192 p.

Le 21 avril 1928 la Grande-Duchesse signa la loi votée par la Chambre luxembourgeoise sur les associations sans but lucratif. Cette loi, qui suit de très près les dispositions de la loi belge du 27 juin 1921, apporte à son modèle d'utiles corrections suggérées par sept années d'expérience. M. Majerus en donne un commentaire détaillé, qui rendra service en particulier aux associations religieuses. Il s'aide constamment des débats de la Chambre belge et des meilleurs ouvrages écrits sur notre législation en cette matière. Par la multiplication des applications pratiques, il résoud beaucoup de difficultés et prémunit contre de regrettables erreurs.

J. Creusen, s. i.

M. Damoiseaux. **Traité pratique de l'Administration des fabriques d'église**, 2 vol. Coll. : Études morales, sociales et juridiques. 2e éd. Louvain, Société d'études morales, sociales et juridiques, 1930, (19×12 cm.), 310-304 p. Prix : 30 frs. les deux vol.

Bien qu'il ne manque pas d'ouvrages spéciaux sur les fabriques d'église, M. Damoiseaux a cru pouvoir publier ces deux volumes, fruits de longues études et d'une longue expérience. Il estime que l'explication de la législation fabricienne souffre parfois du point de vue trop exclusif auquel se mettent les auteurs. Les uns trop favorables à l'État ne voient dans les fabriques qu'un rouage de l'administration publique, d'autres sont enclins à restreindre la portée de prescriptions jugées par eux comme empiétements injustifiables dans la sphère du pouvoir ecclésiastique. M. Damoiseaux était par sa formation juridique, ses hautes fonctions et ses convictions, particulièrement qualifié pour faire de cette matière une nouvelle mise au point. Qu'il y ait réussi, c'est ce que démontre le succès de son ouvrage, paraissant après peu d'années en seconde édition. Ce sera un guide sûr pour les membres des fabriques.

J. Creusen, s. i.

F. M. Cappello, s. i. **Tractatus canonico-moralis de sacramentis.** Vol. II Pars I : **De poenitentia**. 2e éd. Turin, Marietti et Bruges, Beyaert, 1929, (20×13 cm.), XII-922 p. Prix : 33 lires.

Les traités du P. Cappello unissent à l'explication du Code tout l'essentiel de l'enseignement dogmatique et moral. On y trouve également discutées soigneusement les opinions de tous les théologiens qui font autorité. Enfin l'auteur exprime avec clarté et décision ce qu'il estime la vraie solution des doutes si

nombreux en ces matières. C'est là un ensemble d'avantages rarement réunis à pareil degré. Cette nouvelle édition n'est pas seulement une mise au point de la précédente. Elle y ajoute un appendice de vingt-huit pages très intéressantes sur la discipline pénitentielle de l'Église orientale. On sait que le P. Cappello s'est appliqué spécialement à l'étude du droit de cette Église. — Changeant d'opinion, l'auteur estime que le prêtre, qui fait sans nécessité usage de la juridiction suppléée pour erreur commune, peut ne pécher que véniellement et n'encourt pas la suspense du C. 2366. L'opinion plus sévère nous paraît beaucoup préférable.

J. Creusen, s. i.

Ben. H. Merkelbach, o. p. **Quaestiones de partibus poenitentiae et dispositionibus poenitentis.** Liège, La Pensée catholique, 1929, (15 × 22 cm.), 172 p.

Ce cinquième opuscule des *Quaestiones pastorales* du savant Dominicain comprend les parties du Tractatus de Poenitentia se rapportant à la contrition, l'accusation, l'absolution et la satisfaction. Avec les deux fascicules précédents et celui qu'on nous promet « De variis peccatis medendis » il formera un traité complet. L'exposé est clair, méthodique, étayé de preuves solides. Le Révérend Père comprendra toutefois que nous ne partagions pas toujours tous les détails de ses opinions, par exemple à la page 119,2 et à la page 122,2. L'absolution ne semble pas nulle quand le propos d'accomplir une pénitence légère fait défaut : il y aurait donc lieu d'ajouter une distinction à la page 134. J. Salsmans, s. i.

A. Esmein. **Le Mariage en Droit Canonique.** 2e éd. Paris, Recueil Sirey, 1929, (23×14 cm.), 478 p.

L'histoire de la législation canonique du mariage par M. Esmein est un livre unique en son genre, en ce sens qu'en aucun autre on ne trouve condensé de la même manière un pareil ensemble de faits juridiques avec leur évolution. M. Génestal qui en donne une réédition déclare lui-même qu'il lui a suffi d'enrichir l'ouvrage des apports d'une littérature assez abondante, sans qu'il fût besoin de le refondre ou même de modifier ses conclusions. Aux historiens du droit, aux professeurs de droit canonique, ce livre est indispensable. Bien plus, tout étudiant en théologie et tout prêtre y apprendraient à comprendre et à apprécier beaucoup mieux la législation matrimoniale moderne. Un grand nombre de prescriptions, à première vue assez arbitraires, s'expliquent tout naturellement par l'histoire des institutions. Encore faudra-t-il lire cet ouvrage avec critique. Esmein avait sur la nature de l'Église et ses droits des opinions incompatibles avec la doctrine, même révélée. Toutefois cette mentalité libérale ne paraît guère qu'en de rares passages, par ex. p. 59 où elle s'exprime ouvertement. J. Creusen, s. i.

R. Le Picard. **La communauté de la vie conjugale. Obligation des époux. Étude canonique.** Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1930, (25×17 cm.), xxviii-468 p. Prix 60 frs.

La communauté de la vie conjugale comprend trois éléments connexes, mais

distincts : communauté d'habitation, du lit, de la table. Son obligation résulte de la fin propre du mariage et a, dès lors, son fondement dans le droit naturel. Il y a toutefois des différences notables entre ces trois parties d'une obligation, dont la source est commune. Les époux sont beaucoup moins astreints à la communauté de la table qu'à celle du lit conjugal et celle-ci ne requiert pas absolument la communauté, surtout habituelle, d'habitation. Il ne dépend pas des époux de renoncer pour n'importe quel motif à l'usage des droits qui s'exercent surtout dans la communauté d'habitation ; la loi ecclésiastique, qui régit le mariage des fidèles, énumère aussi, bien que non limitativement, les causes de séparation de corps et d'habitation et mentionne, pour la plupart des cas, la nécessité d'un décret ou d'une sentence de l'autorité ecclésiastique. Tels sont à peu près tous les éléments de la doctrine sur la communauté de la vie conjugale que l'on trouverait quelque peu expliqués dans les canonistes anciens ou modernes. Personne jusqu'ici n'avait fait de cette obligation une étude approfondie destinée à en analyser le caractère, à souligner les différences entre la communauté d'habitation et les deux autres, pour tirer du droit naturel et du droit positif toutes leurs conséquences en cette matière. Telle est l'étude à laquelle s'est livré avec une remarquable maîtrise M. le chan. R. Le Picard.

Voulant traiter à fond de la séparation de corps, il a été amené à approfondir d'abord l'obligation qui résulte du lien conjugal. Docteur in utroque iure et licencié ès-lettres-philosophie, il était bien muni pour édifier sa thèse sur le terrain de l'histoire comme sur celui du droit. Le point central de sa théorie est que la communauté d'habitation est une obligation d'ordre public, tandis que la communauté de lit et de table relève du for interne. Il en conclut à la nécessité d'une intervention de l'autorité ecclésiastique pour légitimer toute séparation, dont le motif n'est pas l'adultère notoire. De cette thèse on retrouverait presque tous les éléments dans la doctrine des canonistes anciens ou modernes, antérieurement au Code. Elle a été étrangement battue en brèche par les moralistes, moins soucieux de préserver le droit que de résoudre des doutes de conscience individuels.

Sur cette étude se greffent des discussions fort intéressantes dans le domaine du droit civil-ecclésiastique. Le point de vue très élevé d'où l'auteur examine et traite cette question si actuelle, fait que son livre sera lu avec profit par les sociologues aussi bien que par les jurisconsultes, les moralistes ou les canonistes. Aucun de ceux qui enseignent le traité du mariage ne pourra en négliger la lecture ou, pour mieux dire, l'étude sérieuse. J. Creusen, s. i.

Franc. Roberti. **De Processibus.** T. i et ii, pars i. Rome, Semin. ad. S. Apoll., 1926, (15×23 cm.), 470-306 p. Prix : 68 lires. (1).

Dans le « De Processibus » du Prof. Fr. Roberti on trouve un commentaire à la fois synthétique et détaillé des dix-sept premiers titres du quatrième livre du Code.

(1) Des obstacles imprévus ont empêché le collaborateur, auquel cet ouvrage avait été remis, d'en faire le compte rendu. L'auteur voudra bien, pour ce motif, excuser le retard mis à signaler son livre.

Matière aride et particulièrement difficile, dont la connaissance s'impose pourtant dans toutes les curies diocésaines.

Pour introduire l'étudiant dans la science de la procédure, l'auteur lui expose d'abord l'histoire du procès canonique. Ensuite il explique les notions les plus essentielles. Dès lors il n'a plus qu'à suivre le Code où sont proposées d'abord les règles de la compétence, puis celles qui régissent la constitution des tribunaux, leur hiérarchie, leur discipline. Les chapitres sur les parties en cause, les actions et les exceptions sont encore, somme toute, une introduction à l'étude du procès proprement dit.

M. Roberti fait sans cesse appel à l'histoire et au droit civil pour expliquer les notions et les règles de la procédure canonique. Le moment venu, il multiplie les exemples tirés des procès plaidés en cour de Rome. Son livre est ainsi un excellent manuel pour l'étudiant et pour le canoniste, obligé de rafraîchir ou de compléter ses connaissances sur le *de processibus*.

Bien que la personne morale collégiale ne soit pas une réalite phyaique, encore ne peut-on l'appeler une fiction, une figure (n. 48). Au n. 65 l'auteur estime que les personnes morales jouissent du privilège du for si les personnes qui les composent sont des privilégiés ou si les biens ou les droits qui les constituent sont destinés à des privilégiés. L'oubli de ces principes fut récemment cause d'un déplorable procès dans le diocèse de Providence (R. I.). Peut-on en appeler du tribunal délégué au Supérieur qui a délégué les juges? Roberti donne de fort bonnes raisons pour la réponse négative (n. 148).

Dans toutes les controverses qu'il examine, l'auteur exprime son avis avec une grande délicatesse.

La correction des épreuves laisse trop à désirer : ainsi le nom du P. Vermeersch souvent cité n'est presque jamais écrit correctement. J. Creusen, s. i.

Codex pro postulatoribus causarum beatificationis et canonizationis. 4e Édition, Rome, Collegio S. Antonio, 1929, (25 × 17 cm.), xvi-340 p.

Toute curie diocésaine peut être appelée à contribuer à un procès de béatification ou de canonisation : c'est aussi le cas pour la plupart des Instituts religieux. Or, la procédure en ces matières est généralement longue et toujours compliquée. Il est donc extrêmement avantageux de trouver un guide sûr qui dispense de recherches dans les écrits de Benoît XIV et dans les divers commentaires du Code. Ceux-ci sont d'ailleurs souvent très sobres de détails sur cette matière. Le *Codex pro postulatoribus*, dont voici la 4e édition revue par le Fr. Ant. M. Santarelli, o. f. m., lui-même postulateur général, rendra donc de précieux services. Il étudie par le menu toutes les parties des divers procès qui mènent jusqu'à la canonisation des serviteurs de Dieu. Cette édition soigneusement revue a été enrichie d'une table alphabétique qui facilitera les recherches occasionnelles. J. Creusen, s. i.

PHILOSOPHIE

J. de Tonquédec. **La critique de la connaissance.** Bibliothèque des Archives de Philosophie. Paris, Beauchesne, 1929, (14×23 cm.), xxx 568 p.

Le présent ouvrage doit son origine à des leçons professées par l'auteur devant un petit auditoire d'élèves de l'École normale supérieure, qui lui avaient demandé de leur exposer succinctement les points capitaux de la philosophie thomiste. C'est une partie de ces leçons que le P. de T. nous présente dans ce volume ; partie minime, nous dit-il, mais que les précisions, les éclaircissements nécessaires, les explications plus poussées, une documentation indispensable, les discussions de textes, la justification des interprétations adoptées, ont amplifiée dans des proportions considérables, au point de former ce gros in-8° de près de 600 pages. Les questions étudiées ont trait à ce que les scolastiques modernes ont appelé la logique majeure. Le premier chapitre explique ce que c'est que connaître pour saint Thomas : c'est saisir le réel, ce qui est. Les chapitres suivants analysent, en fonction de cette saisie du réel, la connaissance sensible, la connaissance intellectuelle et ses éléments : l'idée, le jugement, le raisonnement (induction, déduction immédiate, syllogisme). Un dernier chapitre expose quelle doit être l'attitude initiale de la pensée dans la recherche critique. Enfin une centaine de pages d'appendices et de notes sont consacrées à des à-coté des questions traitées : le rôle de la volonté dans la foi et dans l'opinion, l'être de raison, etc.

L'auteur, remarquablement clair et précis, excelle à simplifier les questions, à en dégager l'essentiel ; et, ses principes une fois posés, il va droit aux conséquences, avec une logique vigoureuse et un peu bousculante, plus soucieuse, dirait-on, de souligner les oppositions, que de ménager des rapprochements possibles entre lui et ses contradicteurs éventuels.

Dans tout son exposé, le P. de T. entend bien ne nous donner que la pensée de saint Thomas, rien que le pur thomisme, celui de saint Thomas et pas un autre. Et, il faut le reconnaître, ce qu'il nous donne comme étant la pensée du maître est du thomisme bien authentique. Mais l'ensemble de l'œuvre constitue-t-elle vraiment la critique de la connaissance d'après saint Thomas? L'auteur lui-même le reconnaît, nous n'avons nulle part, dans l'œuvre de l'Aquinate, quelque chose qui ressemble à une critique de la connaissance telle que l'entend la philosophie moderne. On se serait attendu tout au moins dans un ouvrage tel que le sien, intitulé : *La critique de la connaissance*, à ce que l'auteur nous eût exposé ce que l'on entend, depuis Kant, par le problème critique, et nous eût dit comment, en vertu de ses principes, le système philosophique de saint Thomas devait réagir devant le problème ainsi posé. Ed. Brisbois, s. i.

P. Wust. **Die Dialektik des Geistes.** Augsbourg, Benno Filser Verlag, 1928, (16×28 cm.), xiv-725 p. Prix : 25 Mk.

Dans ce volume, M. P. Wust cherche la solution du problème qui domine toute la philosophie de l'histoire. Ce problème peut s'énoncer comme suit : quelle est la cause dernière de l'inquiétude humaine, qui ne permet pas aux hommes de se fixer ni théoriquement dans un système doctrinal, ni pratiquement dans une doctrine de vie ou une civilisation déterminée? L'auteur répond que la cause de cette « *dialectique de la vie individuelle comme de la vie des peuples* » doit être cherchée en ce que l'homme, par sa position même entre l'être de nature et l'être spirituel, entre l'immobilité morte et passive de la matière et le repos actif de Dieu, oscille continuellement entre ces deux pôles extrêmes. Poussé par le dynamisme essentiel de son essence composée, il ne saurait se contenter de ce qui est « devenu », car le « devenu » par sa force d'inertie même, doit, tôt ou tard et dans tous les domaines, se heurter à l'esprit vivant. Il doit éclater et être résorbé. On prévoit déjà que M. Wust ne partagera pas les idées de Spengler.

La démonstration de cette thèse se fait en trois étapes, dont chacune correspond à un des trois livres dont se compose ce volume.

Dans le premier livre (p. 23-125), l'auteur oppose la nature et l'esprit : il développe magnifiquement les caractéristiques de ces deux forces contraires. Il pose ainsi le fondement de toute sa construction : la position moyenne de l'esprit humain entre la nature et Dieu.

Dans le second livre (p. 125-399), M. Wust analyse profondément l'essence de la personnalité humaine. Partant d'une idée dynamique de l'être, il aboutit à une conception plus ou moins volontariste de la personne, qui, dans son dernier fond, est constituée par l'amour. Cet amour n'est pas la « libido » de Freud. Il est, avant tout, esprit vivant et vivifiant. De ce point de vue central, M. Wust nous développe toute la psychologie humaine. Par une analyse d'une finesse merveilleuse, il montre que les deux affections fondamentales de l'homme sont l'étonnement et le respect, ce dernier compris quelque peu à la façon du « numineux » du Prof. Otto. L'intelligence doit se concevoir avec une double fonction : la première et la principale est l'intuition, la seconde, secondaire, est l'entendement. La volonté est avant tout créatrice et libre ; sa spontanéité foncière est le sommet même de la personnalité. Faut-il donc s'étonner que cet être en devenir qu'est l'homme avec son pouvoir créateur et sa spontanéité, poussé par l'amour et guidé par l'intuition, brise les cadres de l'entendement qui le rapproche de la nature et monte ainsi, à travers les ruines qu'il accumule, vers l'idéal qu'il ne connaît encore que comme le terme de son dynamisme intérieur?

La dialectique de l'esprit humain s'exerce donc déjà dans chaque homme. A plus forte raison la verra-t-on à l'œuvre dans ce mouvement collectif de l'esprit qui s'appelle l'histoire de l'humanité. C'est à l'analyse de cette dernière dialectique qu'est consacré le troisième livre (p. 399-747). Entrer ici dans les détails nous mènerait trop loin et nous ferait notablement dépasser les limites d'un compte rendu. Qu'il nous suffise donc de dire que nous trouvons ici une vraie métaphysique de l'histoire. Quand on a parcouru ce que l'auteur écrit sur la signification positive et négative de l'esprit objectif, c'est-à-dire des éléments de

culture que nous ont légués les âges précédents ; quand on s'est prêté aux suggestions si riches et si variées que font surgir spontanément ces magnifiques chapitres sur la différentiation et la signification des formes de vie, on a le sentiment très vif que nul mieux que M. Wust n'a pénétré jusqu'aux motifs les plus profonds qui font agir, se mouvoir ou se révolutionner les peuples. Une foule d'oppositions s'éclaircissent. Nous comprenons l'un par l'autre le réalisme et l'idéalisme, le subjectif et l'objectif, la foi même et la science. Peut-être M. Wust s'est-il appuyé, pour développer ces derniers points, sur la théorie des oppositions de Guardini, mais il l'a, en tout cas, élargie et approfondie.

Ce petit résumé ne peut malheureusement pas donner une idée, même approximative, de la richesse de ce livre. Il ne peut naturellement pas même faire soupçonner l'élan et la beauté de la langue et du style. Un critique, pas trop bien intentionné, a dit de M. Wust qu'il était poète. Je n'en disconviens pas. Mais il l'est à la façon de Platon. Comparaisons, figures de style, envolées lyriques, tout naît des idées elles-mêmes. On sent, rien qu'à le lire, que cette « dialectique de l'esprit » il l'a vécue en lui-même. Ce qu'il nous offre c'est l'histoire d'une âme mais d'une âme de penseur, aux intuitions grandioses.

Ce livre, il fallait s'y attendre, a été l'objet de beaucoup de critiques. *On lui a reproché d'être bâti sur un fond peu solide :* la conception dynamique de l'être. Cette critique ne nous semble pas fondée. J'avoue que la façon abrupte dont M. Wust en aborde la démonstration est assez étrange. Il commence par se donner quatre notions ou plutôt deux couples de notions opposées : quelque chose, le néant; l'ordre, le chaos. Et on ne voit guère d'où elles viennent. Mais, à part cela, la méthode de M. Wust est parfaitement correcte. Puisque nous avons le concept ou mieux le pseudo-concept du néant, rien n'empêche d'analyser phénoménologiquement ce que ce pseudo-concept contient ou plus exactement suppose. Or, il suppose, à n'en pas douter, le dynamisme de l'être. Je ne comprends d'ailleurs pas ce que ce concept d'être peut bien signifier, s'il ne recouvre pas un dynamisme immanent. — *On lui a objecté encore qu'il fait jouer un rôle trop considérable à l'intuition.* Cette objection n'est pas plus fondée que la précédente. M. Wust reconnaît parfaitement l'importance de la pensée conceptuelle. Mais il a raison de croire que le premier pas dans toute recherche métaphysique est une intuition, et qu'un concept qui en fin de compte ne se réduit pas à une intuition n'a aucun sens possible. Qu'on nous dise p. ex. ce que peut bien signifier l'être métaphysique, si on ne le réduit pas à ce que nous trouvons de plus profond en nous, c'est-à-dire à l'identité active avec nous-mêmes. — *On a enfin attaqué une conclusion.* A la fin de son livre, M. Wust laisse entendre que la vue synthétique de l'histoire, telle qu'il l'a déroulée devant nos yeux, jointe à la « dialectique de l'esprit » telle qu'il l'a analysée, pourrait bien servir de base à une apologétique moderne, imparfaite sans doute, mais efficace. Erreur, disent certains critiques, on n'a pas le droit, quand on parle philosophie, d'y mêler des intuitions de croyant. Pourquoi pas, demanderons-nous à notre tour? Il ne faudrait pourtant pas oublier que la chute originelle a produit chez l'homme, dans l'ordre où nous sommes, une privation;

et qu'une privation n'a pas de sens intelligible si le bien dont on est privé n'a pas laissé derrière lui ses propres linéaments.

Nous finirons ce compte rendu en souhaitant que M. Wust continue ses travaux, et nous donne l'apologétique moderne à laquelle aspirent tous ceux qui aiment les âmes. Ce qu'un Nietzsche a détruit, M. Wust, son émule en force, en puissance et en magnificence du verbe peut le reconstruire. H. Thielemans, s. i.

Régis Jolivet. **La notion de Substance. Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours.** Bibliothèque des Archives de Philosophie. Paris, Beauchesne, 1929, (15×24 cm), 338 p.

Dans cette série d'études, l'auteur pose et résout sur le plan spéculatif la question capitale : l'affirmation de l'être n'est-elle pas, nécessairement, l'affirmation de la réalité de l'être substantiel. Après avoir exposé la solution d'Aristote et de la Scolastique, l'auteur traite les réponses modernes et réussit à faire saisir vivement les embarras de l'idéalisme. Personne, je pense, ne trouvera que les conclusions de l'auteur sont modestes, trop modestes : montrer que l'homme doit se soumettre au donné, prouver qu'en le faisant il n'abdique aucune des prérogatives de la pensée est une entreprise méritoire et difficile ; or, l'auteur a pleinement atteint ce but. Deux détails, pour montrer que tout nous a intéressé dans ce volume : la référence de la page 122 est inexacte ; l'impression a d'ailleurs mutilé le début de la phrase. Le livre de Cassirer : *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* méritait d'être cité. G. Delannoye, s. i.

F. Marxuach, s. i. **Compendium theologiae naturalis sive theodiceae.** Madrid, Razon y Fe, 1930, (20×14 cm.), 190 p. Prix : 3 Pes. 50.

Comme son titre l'indique, ce livre ne prétend être qu'un *résumé* de théodicée. Comme tel, il est excellent. Mais il va sans dire qu'il suppose un commentaire et des compléments importants. Qui n'emporterait de ses études philosophiques que le contenu de ce manuel ne serait guère armé contre les difficultés modernes. Ainsi, l'agnosticisme et le panthéisme sont à peine mentionnés ; ils ne sont nullement discutés. Par contre, des questions bien scolastiques, comme celle de la science divine, en particulier la connaissance des futuribles, et celle de la coopération divine, sont longuement traitées. Il va de soi, qu'en ces matières difficiles, l'auteur suit la doctrine de son ordre. A. Grégoire, s. i.

R. Lortal, p. s. s. **La Certitude sur l'Existence de Dieu.** Avignon, Aubanel fils aîné, 1930, (19×19 cm.), 64 p. Prix : 4,80 frs.

M. Lortal croit, avec raison, que tout n'a pas été dit sur l'existence de Dieu ; que les preuves traditionnelles ne sont pas proposées, en général, de manière à être comprises du grand public éclairé. C'est pour celui-ci qu'il a écrit sa brochure.

L'atteindra-t-il, ce grand public, étranger à la Scolastique ? Nous éprouvons

quelque doute à cet égard, car on ne trouve chez lui rien qui ressemble à un effort d'adaptation à la pensée moderne. Par contre, les scolastiques trouveront peut-être qu'il n'était pas nécessaire de s'écarter de la tradition sur certains points. Ils trouveront étrange, par exemple, ce commentaire de la définition scolastique de l'existence « l'acte d'une essence » : « C'est à dire l'état d'union de tous les éléments constitutifs d'une essence entre eux et avec quelque accident absolu au moins, qui perfectionne cette essence » (p. 35). Non moins étrange leur paraîtra l'interprétation proposée de la 4e voie thomiste. Enfin, pour ne pas nous attarder aux détails, plusieurs ne verront qu'une tautologie dans le principe de causalité formulé comme suit : « Tout effet exige une cause efficiente » (p. 20).

A. Grégoire, s. i.

Mgr Lalieu. **Dieu existe.** Bruges, Desclée, 1929, (14×20 cm.), 104 p. Prix : 3 frs.

Éloquent petit volume où l'auteur expose plusieurs preuves de l'existence de Dieu. L'argument rationnel, basé sur la causalité, est le plus longuement et le plus fortement développé. Sans doute les purs philosophes ne seront pas toujours rigoureusement convaincus par divers arguments; sans doute aussi tous les exégètes ne signeraient pas volontiers toutes les interprétations des Livres Saints adoptées par l'auteur; mais c'est moins leur public à eux que vise ce petit livre que les milieux ordinaires des non spécialistes. Chez ceux-ci la brochure de Mgr Lalieu, par ses qualités solides, peut incontestablement faire du bien, « affermir les convictions existantes et contribuer avec la prière et la grâce à en faire éclore de nouvelles ». C'est là le seul désir et ce sera la meilleure récompense de l'auteur.

R. Boigelot, s. i.

E. Castelli **Filosofia e apologetica.** Collezione filosophica a cura E. Castelli, VII. Roma, Ang. Signorelli, 1929, (14×20 cm.), 192 p. Prix : 12 lires.

Le volume comporte trois études sur la philosophie et l'apologétique, la foi et la connaissance, la science et la religion. Dans un appendice est traité le problème théologique d'après B. Varisco. On le voit, le premier essai a fourni le titre de l'ouvrage. L'érudition de l'auteur est considérable; les sources anciennes et modernes sont abondamment citées. Ne sont elles jamais sollicitées un peu dans le sens des idées de l'auteur? Dans les matières délicates qu'il traite, où des opinions opposées sont en présence, l'avis de l'auteur n'est pas toujours celui des auteurs soi-disant classiques. Certaines de ses formules ont besoin d'explication; l'Église seule est pleinement compétente pour apprécier des efforts comme celui de l'auteur et statuer sur leur succès. C'est pourquoi nous avons été surpris — et avons regretté — de ne pas rencontrer d'imprimatur dans cet ouvrage, à tant de titres cependant très intéressant.

G. Delannoye, s. i.

Joseph Fröbes, s. i. **Lehrbuch der experimentellen Psychologie.**

T. II, Troisième édition. Friburg en Br., Herder, 1929, (25 × 16 cm.), XXVIII-647 pages. Prix : 20 Mk.

Le grand *Traité de Psychologie expérimentale*, en deux volumes, du R. P. Fröbes, s'est placé d'emblée au premier rang des ouvrages similaires. Les revues les plus autorisées, de toute langue et de toute tendance philosophique, ont redit à l'envi qu'il n'existait pas actuellement d'exposé général de la psychologie empirique qui fût plus méthodique et plus clair, plus judicieux et plus exact, plus complet et plus scrupuleusement tenu à jour. En parcourant ces comptes rendus unanimement élogieux, on ne s'étonne plus de voir une œuvre de cette étendue atteindre, en moins de dix ans, sa troisième édition.

Pour cette nouvelle édition du second tome, l'auteur s'est imposé le lourd travail de remanier profondément sa première rédaction, au point d'y incorporer environ 180 pages d'additions, sans pour cela augmenter les dimensions totales du volume. Celui-ci embrasse, dans ses cinq grandes sections, l'ensemble des activités supérieures de la conscience : trois chapitres sur les troubles associatifs et les localisations cérébrales ; six chapitres consacrés respectivement à l'attention, à la perception du moi, à la mémoire, à l'intelligence, à l'activité créatrice de l'esprit, au langage ; puis, quatre chapitres classant et analysant les sentiments supérieurs et leurs expressions ; puis encore, cinq chapitres couvrant le champ de la volonté : mouvements réflexes et mouvements volontaires, processus du vouloir, caractères et tempéraments, fins de l'action (professions, moralité, religion), personnalité et développement psychologique, psychologie sociale ; enfin, trois chapitres décrivant les anomalies de la conscience.

Un simple coup d'œil sur la bibliographie, sobre et intelligemment triée, placée en tête des principales subdivisions, montre déjà que l'auteur n'a laissé échapper aucune recherche de quelque importance.

De divers côtés, le regret fut exprimé qu'un ouvrage aussi excellent, inépuisable mine de renseignements sûrs, n'ait point encore de traduction française : nous nous associons à ce regret, et au vœu qu'il implique. J. Maréchal, S. I.

J.-J. van Biervliet. **La Psychologie d'aujourd'hui.** Paris, Alcan, 1927, (12×19 cm.), 154 p. Prix : 15 frs.

Exposé simple et intéressant, par un des pionniers de la psychologie expérimentale en Belgique, de l'objet et des méthodes générales de cette science relativement jeune. Toutefois, le mot « aujourd'hui », qui rehausse le titre, ne doit pas faire espérer, dans un ouvrage aussi succinct, une description des courants les plus *actuels* entre lesquels se partagent les psychologues. Et l'on n'attendra pas non plus de l'auteur — qui ne cache pas sa méfiance à l'endroit des « philosophes » — un tracé bien rigoureux de la frontière séparant la psychologie empirique de la psychologie métaphysique. J. Maréchal, S. I.

J.-B. Schuster, S. I. **Der unbedingte Wert des Sittlichen.** Coll.

Philosophie und Grenzwissenschaften, II Bd, 6 Hft. Innsbruck, F. Rauch, 1929, (23×15 cm.), 110 p. Prix : 4 Mk.

Comment se distinguent les valeurs morales des autres valeurs humaines? Précisément par leur caractère absolu. C'est ce caractère absolu des valeurs morales que le P. Schuster étudie dans cette brochure, en se plaçant, comme tous les Scolastiques qui suivent saint Thomas, à un point de vue nettement métaphysique. Il montre d'abord (ch. 1) que toute valeur absolue suppose une valeur objective; bien plus, que, sans avoir une valeur infinie, elle implique cependant un infini de valeur, dont elle dépend comme de son principe (ch. 2). Il analyse ensuite les rapports qui existent entre la valeur absolue de l'action morale, et la personnalité humaine, ayant elle aussi une valeur absolue : ici encore, c'est l'Absolu divin, dont l'homme est une image, qui synthétise les deux notions. Le ch. 5e envisage les conceptions modernes de la personnalité humaine, et le ch. 6e, la fin surnaturelle de l'homme, dans leurs rapports avec les valeurs morales.

Cette étude, sans apporter rien de bien nouveau, constitue cependant un excellent essai de synthèse des notions fondamentales de la morale générale.

Ed. Brisbois, s. i.

M. Scheler. **Nature et Formes de la Sympathie.** Bibliothèque scientifique. Traduit de l'allemand par M. Lefebvre. Paris, Payot, 1929, (14×23 cm.), 384 p. Prix : 32 frs.

Cet ouvrage présente un double intérêt : d'abord par la personnalité de son auteur et la valeur de son contenu, mais surtout comme expression d'un courant de pensée nouveau, et encore peu connu dans les milieux français.

Ce nouveau courant de pensée est né en Allemagne peu avant la guerre, et, depuis lors, il y a pris une extension et un développement inattendu : son initiateur, Edmond Husserl, a réussi à grouper autour de lui l'élite des penseurs et des philosophes de la génération actuelle en Allemagne, parmi lesquels Max Scheler, l'auteur du présent ouvrage, est un des plus marquants et des plus représentatifs.

La phénoménologie, ainsi s'appelle cette nouvelle doctrine (si on peut l'appeler une doctrine), se caractérise surtout par sa méthode, qui est la méthode même des sciences positives, et en particulier de la psychologie empirique. Mais elle dépasse celles-ci par son objet. Cet objet, ce sont les données primitives de la connaissance, telles qu'elles sont antérieurement à nos jugements, et considérées non selon leur contenu matériel et particulier, mais selon leur forme universelle, leur caractère *a priori* pourrait-on dire. Ces données primitives constituent les essences pures au sens phénoménologique. Et la nouvelle discipline les aborde et les étudie, comme les sciences positives étudient les objets qui relèvent de chacune d'elles, indépendamment de toute idée et de toute doctrine préconçue, avec l'unique préoccupation de les analyser et de les décrire d'une manière aussi objective et aussi rigoureuse que possible. Ses recherches ont donc nécessairement un caractère particulier et bien délimité ; et ses résultats ne ressemblent en rien aux hardies synthèses spéculatives des idéalistes post-kantiens. Ainsi la phénomé-

nologie se présente comme la science des données premières de la pensée ; et elle a pu s'approprier comme devise cette parole d'un de ses précurseurs, Fr. Brentano : *Vera methodus philosophiae nulla alia nisi scientiae naturalis.*

De ce que ce but qu'elle s'assigne soit en apparence si modeste, on ne doit cependant pas conclure que la phénoménologie se borne à être purement descriptive : on peut voir en particulier, dans le présent ouvrage, comment Scheler complète ses analyses phénoménologiques de la sympathie par des essais d'interprétations métaphysiques que suggère l'objet analysé, ou plutôt qu'il impose.

Quelle est la valeur objective de ces essences phénoménologiques ? La nouvelle doctrine, en prenant comme objet l'intuition pure, telle qu'elle se présente avant tout jugement, se place par le fait même, disent ses auteurs, sur une position antérieure à la critique, qui nous livre l'objet immédiatement tel qu'il est. Elle marque donc, en un certain sens, un retour au réalisme de la connaissance tel que l'entendent Aristote et la Scolastique, à la saisie immédiate des objets dans leur réalité présente à la conscience.

Il n'est pas sans intérêt de noter que plusieurs, parmi les phénoménologistes les plus notoires, se sont rapprochés sur plus d'un point des doctrines scolastiques. Ajoutons cependant que, dans son ensemble, la nouvelle école reste encore bien loin du point de vue scolastique : ses efforts n'en constituent pas moins un essai fort intéressant de précision et d'approfondissement des premières notions philosophiques.

Le présent ouvrage est un exemple d'application de la méthode phénoménologique à un ensemble d'états affectifs groupés sous le nom de sympathie. Il serait bien difficile de résumer en un bref compte rendu la substance des analyses et des conclusions de l'auteur ; aussi nous bornerons-nous à en indiquer rapidement les grandes lignes.

Pour Scheler, la sympathie est essentiellement la participation aux états psychiques d'autrui, sans pour cela les éprouver ou les avoir éprouvés nécessairement. La sympathie, comprise ainsi, et elle doit l'être ainsi, est un phénomène psychique simple, irréductible, et explicable seulement par la nature métaphysique de l'homme : elle est ainsi révélatrice de la nature de l'homme, et aussi de l'existence d'autres sujets, d'autres « moi ». La seconde partie de l'ouvrage analyse longuement, du point de vue phénoménologique et du point de vue métaphysique, l'amour et la haine. La 3e partie étudie enfin la question du moi d'autrui et de sa perception. Sans doute, il y a, dans l'ouvrage, des affirmations contestables : néanmoins l'ensemble de ses conclusions est d'un réel intérêt au point de vue philosophique.

Il faut savoir gré au traducteur et à l'éditeur d'avoir mis cet ouvrage à la portée des lecteurs français peu familiers avec la langue allemande ; et on ne peut que souhaiter que cette traduction soit suivie de celle d'autres ouvrages importants de philosophes appartenant à la même école. Ed. Brabois, s. i.

Aug. Diès. **Platon**. Coll. : Les grands cœurs. Paris, Flammarion, 1930, (13×19 cm.), 221 p. Prix : 12 frs.

Ce livre, intéressant au plus haut point, ne donne ni un exposé méthodique du système de Platon, ni un récit détaillé de sa vie. Il fait plus et mieux : il réussit à faire revivre les cadres et l'esprit du platonisme. Après le tableau vivant du milieu intellectuel et politique où se déroula la formation du jeune Platon — la peinture de la sophistique est particulièrement réussie — les chapitres suivants montrent, dans la carrière du philosophe, le flux et le reflux de la spéculation et de l'action. A toutes les pages de ce livre, le chanoine Diès réussit à nous faire sentir chez Platon, cette nostalgie incoercible du divin, l'élan fougueux qui toujours veut dépasser les positions acquises; la générosité de ce « grand cœur », dont les plus rudes expériences ne peuvent décourager la foi toujours jeune en l'absolu. Peut-être l'auteur idéalise-t-il parfois son héros, mais n'est-ce pas encore la vérité que d'idéaliser ainsi un homme qui a mis toute sa vérité dans l'idéal.

Le style est simple et alerte, plein de remarques exquises. De nombreuses réminiscences des dialogues en rehaussent délicatement le charme.

Ce livre, hautement éducatif, fait le plus grand honneur à la collection ; il est en tout point digne de son savant auteur. Si M. le chanoine Diès pouvait nous donner un jour un « Socrate » aussi admirablement « pris » que ce « Platon »!

G. Delannoye, s. i.

J. Burnet. **Platonism.** Berkeley, California, University of California Press, 1928, (23×16 cm.), 130 p. Prix : 2 doll.

Ce volume reproduit des conférences faites en 1926 à l'Université de Berkeley par l'éminent *scholar* et historien de la philosophie ancienne que fut M. Burnet.

Les rapports de Platon avec Socrate, avec Aristote et avec Denys, la théorie des idées, les *Lois*, les mathématiques et la théologie dans la philosophie platonicienne, telles sont les questions abordées dans ces pages et traitées sans appareil scientifique et sans la prétention de tout dire, mais non sans finesse.

L'ouvrage ne manque pas de thèses originales. La principale est assurément que les dialogues écrits avant « la période de l'Académie » (c'est-à-dire antérieurs au *Parménide*, p. 43) nous rapportent l'enseignement authentique de Socrate; la théorie des idées ou plutôt des « formes » lui appartient en propre. — Aristote, aux yeux de M. Burnet, n'a de réel mérite ni comme philosophe (voir surtout p. 63), ni comme mathématicien, ni comme politique. Aussi est-il regrettable qu'il ait supplanté si longtemps Platon qui, lui, « a été la source de tout ce qu'il y a de meilleur... dans notre civilisation (p. 1). » Sait-on, par exemple, tout ce dont le Droit romain est redevable aux *Lois?* M. Burnet se plaît à relever les anticipations géniales du philosophe athénien. Pour n'en citer qu'une, il ne doute pas que, dans sa vieillesse, Platon ne soit arrivé à la conception de l'héliocentrisme.

Ces vues et bien d'autres — par exemple sur l'authenticité des lettres, surtout de la 13e — n'emporteront pas toutes l'assentiment, mais il est toujours profitable, sur le conseil d'un maître aussi averti, de reviser des jugements que l'on avait crus, peut-être un peu trop vite, définitifs.

P. Denoël, s. i.

W. Hentrich, s. i. **Gregor von Valencia und der Molinismus.** Philosophie und Grenzwissenschaften, II Band, 4 u. 5 Heft. Innsbruck, F. Rauch, 1928, (15 × 23 cm.) XII-170 p. Prix : 6 Mk.

Grégoire de Valence (1549-1603), jésuite espagnol, compte parmi les principaux représentants de la renaissance scolastique au XVIe siècle. Sa carrière scientifique se déroula presque tout entière en Allemagne, où il fut professeur de théologie à l'université d'Ingolstadt. Vers la fin de sa vie, il fut appelé à Rome et chargé par ses supérieurs de défendre la « Concordia » de Molina dans les fameuses conférences contradictoires « de auxiliis ».

A ce moment, Grégoire de Valence avait déjà, par devers lui, une œuvre théologique importante, antérieure pour une part à l'apparition du livre de Molina (en 1589). Cette œuvre est généralement qualifiée de « prémoliniste » : ce serait du molinisme avant la lettre. On peut douter de l'exactitude d'une étiquette, souvent appliquée, jamais sérieusement justifiée.

Le R. P. Hentrich s'est attaché à mettre au point, avec le soin le plus scrupuleux, la physionomie historique et doctrinale de son confrère d'Ingolstadt. Son étude puise non seulement aux sources imprimées, mais à de nombreuses sources encore manuscrites, existant surtout en Allemagne et en Espagne : inédits de Grégoire lui-même, et documents d'archives. De l'examen objectif des éléments du problème, il résulte clairement que le théologien d'Ingolstadt, parti d'un point de vue assez différent du molinisme, ne se rapprocha que peu à peu de ce système : ce ne fut guère qu'en 1603 qu'il adopta pleinement la « scientia media » comme instrument de la connaissance divine des futuribles.

Quelle était auparavant sa position? De tout temps, il repoussa la prémotion physique bannésienne. Il semble cependant, au début de sa carrière professorale, n'avoir pas nettement discerné, sous le problème des futurs contingents absolus, un problème des futurs contingents conditionnels. Plus tard, éclairé par l'ouvrage de Molina, il aborde le problème dans toute son ampleur. Alors même, son esprit s'attarde de préférence à une solution où n'intervient ni la science moyenne, ni davantage la prémotion physique, mais où l'analyse psychologique du choix libre tient le rôle prépondérant. Cette solution, si elle rendait plus aisée l'explication du concours divin à l'acte libre, n'éclairait pas beaucoup, semble-t il, la connaissance divine des futuribles. On conçoit que Grégoire en soit venu finalement à la science moyenne, en partie sous l'influence de circonstances extrinsèques, mais aussi sous la contrainte logique du postulat des futuribles, qui s'imposait à lui.

Le R. P. Hentrich estime donc nécessaire de distinguer le « valentianisme » du « molinisme ». Il termine une courte étude, complément de son principal mémoire, par ce verdict : « Il faut biffer définitivement le nom de Grégoire de Valence de la liste des prémolinistes » (*War Gregor von Valentia Prämolinist ?*, dans : *Scholastik*, IV. 1, 1919, p. 106).

En retraçant l'épisode doctrinal dont nous venons de parler, l'auteur a d'ores et déjà fait revivre et notablement précisé toute une tranche, un peu confuse, de l'histoire de la théologie post-tridentine. Il annonce un travail d'ensemble sur

l'œuvre et l'influence théologique de Grégoire de Valence. Les préliminaires déjà publiés font bien augurer de l'ouvrage définitif, dont ils garantissent d'avance la parfaite clarté et la méthode vraiment scientifique. J. Maréchal, s. j.

Bernhard Jansen, s.i. **Die Religionsphilosophie Kants, geschichtlich dargestellt und kritisch-systematisch gewürdigt.** Berlin, F. Dümmler, 1929, (24 × 16 cm), viii-156 p.

Le R. P. B. Jansen, historien et philosophe, dont l'édition critique des *Quaestiones* de Olivi est si hautement appréciée par les médiévistes, aime à fréquenter aussi chez les penseurs modernes, que ceux-ci s'appellent Descartes, Leibniz ou Kant. De ce commerce, il nous avait rapporté déjà mainte étude, où s'alliait à une solide prudence d'érudit une compréhension large et sympathique des problèmes nouveaux, traduite dans une langue toujours claire et vivante. Le nouveau travail du R. Père se recommande par les mêmes excellentes qualités.

Aujourd'hui autant que jamais, le problème religieux, dans ses données essentielles : existence de Dieu et possibilité d'une révélation, constitue l'arrière-fond, apaisé ou inquiet, de la pensée philosophique. Malgré la défaveur relative où semble tombé presque partout le kantisme pur, il faut bien avouer que l'agnosticisme religieux, qu'il a propagé, continue de jeter le désarroi dans beaucoup d'esprits. L'auteur a cru faire œuvre utile en remontant à la source du mal, je veux dire en entreprenant, du point de vue chrétien et à l'intention du grand public cultivé, l'exploration attentive, historique et critique, de la philosophie de la religion chez Kant.

L'ouvrage se divise en deux parties, de dimensions sensiblement égales : une partie historique ; une partie théorique et constructive.

La partie historique — c'est un de ses grands mérites — replace la pensée religieuse kantienne dans l'horizon doctrinal et psychologique qui peut en éclairer le mieux la signification. Etat général des problèmes philosophiques au xviii^e s ; tempérament intellectuel du professeur de Königsberg ; ses longs tâtonnements au cours de la période précritique ; son phénoménalisme théorique ; son examen spécial des preuves de Dieu dans la Dialectique transcendantale ; son pragmatisme moral et sa doctrine métaphysique des postulats ; sa conception étroitement rationaliste et agnostique de la religion ; son incompréhension du christianisme ; enfin, les prolongements historiques de sa philosophie religieuse : autant d'indications qu'il convenait de faire converger.

Sans hésiter à reconnaître une haute valeur à des parties considérables de l'œuvre kantienne, le R. P. Jansen, au total, est sévère pour Kant philosophe, surtout pour Kant philosophe de la religion : plus sévère (si l'on me permet de prendre chez nous des points de comparaison) que ne l'est Victor Delbos, dans son ouvrage devenu classique sur « La Philosophie pratique de Kant », mais un peu moins sévère peut-être que le P. Pierre Charles, dans son important et très remarquable article du « Dictionnaire de Théologie catholique » (au mot : Kant, col. 2297-2331).

Cette appréciation justement rigoureuse — qui ne porte pas, bien entendu, sur les intentions de l'homme, mais sur la valeur de ses idées en matière de religion — ressortait déjà nettement de la partie historique. Elle prend plus de relief encore dans la seconde partie, où l'auteur s'attache tout ensemble à critiquer les fondements de l'agnosticisme kantien, et à édifier, selon les principes traditionnels de l'Ecole, une philosophie religieuse où la raison elle-même, inventoriant intégralement son avoir naturel, marque le lieu d'insertion possible d'une foi révélée qui la complète. Ces pages suggestives mettent au point des idées importantes et posent les principaux jalons des démonstrations nécessaires; mais elles sont évidemment trop brèves pour offrir partout les développements techniques et les enchaînements complets que l'on souhaiterait dans un traité proprement dit. Plus spécialement adaptées aux besoins apologétiques actuels des milieux allemands, elles pourraient fournir aux intellectuels de tout pays la matière d'un utile examen de conscience sur un sujet grave entre tous. J. Maréchal, s. i.

Radhakrishnan. **L'Hindouisme et la vie.** Traduit par P. Masson-Oursel. Paris, Alcan, 1929, (13×19cm.), 136 p., 12 frs.

Ce livre contient une brève série de conférences qui sont une tentative de définir les principes fondamentaux de la conception hindoue de la vie. Mais on pourrait se demander si ce qu'expose l'auteur représente bien les véritables principes *hindous* de la conception de la vie; car le lecteur au courant de la philosophie moderniste s'étonnera d'en retrouver presque toutes les idées et les principes. L'auteur, qu'il s'en rende compte ou non, présente l'Hindouisme sous la lumière du modernisme. C'est un exemple de plus d'Indiens qui interprètent l'Hindouisme par une philosophie occidentale. N. Kujur, s. i.

ASCÉTISME

Biographies modernes

A. Auffray. **Un grand Éducateur. Le Bienheureux Don Bosco** (1815-1888). Lyon, Vitte, 1929, (13×14cm.), xxiv-560 p. Prix : 20 frs.

Voici une magnifique biographie tant par les vertus du héros, si original, si attachant, que par l'art avec lequel elles sont présentées. Le succès de cet ouvrage est considérable et c'est à juste titre. Beaucoup d'anecdotes vivantes et malgré tout une parfaite construction de l'ensemble. Les éducateurs trouveront dans ces pages un modèle unique. Doué d'un magnétisme moral remarquable, Don Bosco fondait toute sa pédagogie sur la confiance : méthode délicate et bien neuve alors, mais qu'il sut appliquer avec doigté. Fondateur des premières écoles professionnelles, il a droit à une place d'honneur parmi les plus grands et les plus prévoyants apôtres sociaux. Saint spirituel et joyeux malgré les plus déconcertantes épreuves, témoin miraculeux de la Providence jusque dans les

pires extrémités, aussi près de nous par sa psychologie que par le temps, il présente dans la longue théorie des saints patrons une physionomie particulièrement attrayante. P. Goreux, s. i.

F. Trochu. **Un martyr français au XIXe siècle. Le Bienheureux Théophane Vénard,** Prêtre de la Société des Missions Étrangères de Paris (1829-1861). Lyon, Vitte, 1929, (21×14 cm.), xvi-536 p. 38 grav. Prix : 22 frs.

Cette nouvelle œuvre est bien telle que nous devions l'attendre de son auteur. Considérable, elle n'est pourtant pas longue ; nulle part l'ennui ne s'y rencontre, ni l'impression de surcharge ou d'à-côté ; elle forme un tout bien vivant. D'une psychologie fouillée, détaillée, mais sans minutie, elle nous transporte dans le milieu même où vécut le bienheureux, elle donne l'illusion de le regarder vivre et de lire dans son âme. Cette biographie attire doucement, irrésistiblement, comme la sérénité du héros et son sourire. C. Sevrain, s. i.

X. Marchet, a. a. **La merveilleuse vie de Bernadette, la voyante de Lourdes.** Paris, Téqui, 1930, (19×12 cm.), xvi-302 p. 3 grav. Prix : 12 frs.

A la première page de son livre, le R. P. Marchet inscrit en épigraphe les mots que Notre-Dame de Lourdes, au cours d'une de ses premières apparitions, adressa à sa privilégiée : « Je ne vous promets pas de vous rendre heureuse dans cette vie, mais dans l'autre ». Promesse qui fut pleinement réalisée. De santé misérable, asthmatique, la petite voyante ne vit que rarement le bonheur de ce monde éclairer d'un rayon fugitif les trente cinq années de sa carrière terrestre. Toutefois, ce n'est pas sur ce côté de la physionomie de Bernadette que l'auteur semble avoir voulu concentrer la lumière. Après avoir consacré une centaine de pages au récit touchant des apparitions, il s'attache à montrer, dans l'auxiliaire des sœurs de l'Hospice de Lourdes d'abord, ensuite dans « Sœur Marie-Bernard » la confidente de la Vierge, le témoin dont l'humilité et la simplicité viennent affirmer que « ses yeux ont vu ». Aux chrétiens innombrables qui eurent le bonheur de prier à Lourdes, la lecture de cette « merveilleuse vie » rappellera de bien doux souvenirs. Puisse-t-elle leur inculquer plus profondément le devoir qui leur incombe de prier et de faire pénitence pour les pécheurs. De tous ceux que l'apparition radieuse de la grotte de Massabielle vint rappeler au peuple chrétien, le R. P. Marchet le démontre excellemment, c'était là le principal, c'est aujourd'hui le plus urgent. A. S.

B. Pierami. **Vie du Serviteur de Dieu Pie X.** Trad. par C. Robert, c. r. i. c. Turin, Marietti, 1929, (20×13 cm.), 220 p., 11 grav. Prix : 8 frs.

L'Abbé de Ste-Praxède était, mieux que tout autre, à même de compléter et de préciser la biographie du grand et saint pape Pie X, puisqu'il est postulateur de

la cause de béatification. Même quand on a lu plusieurs autres biographies du vénéré Pontife, on parcourt celle-ci avec un vif intérêt. A l'exactitude du trait historique, ce livre joint la sobriété du style et une onction discrète qui en font une excellente lecture spirituelle. J. CREUSEN, S. I.

Cardinal J. H. NEWMAN. **Briefe und Tagebücher.** John Henry Kardinal Newman Gesammelte Werke. Erster Band. Trad. d'Édith Stein. Munich, Theatiner-Verlag, 1928, (13×21 cm.), 460 p. Prix : 13 Mk.

Le Newman que nous connaissons le mieux, est le Newman converti ou en voie de conversion. Les crises intellectuelles et religieuses qui ont agité son âge mûr absorbent l'attention au point, souvent, de faire oublier toute une part et non des moins intéressantes de cette existence où tout est séduction.

Le Newman des premières années (de 1801 à 1846), l'adolescent de Esling, l'étudiant de Trinity Collège qui s'acharne onze et douze heures durant à dépouiller Sophocle, Eschyle, Thucydide, Aristote, Cicéron et Virgile, le Newman que l'« Apologia » nous laisse deviner à la fois tendre et violent, sensible jusqu'à la névrose, et par-dessus tout volontaire, voici que, dans ses lettres et son journal intime, il se livre à nous sans détour.

La traduction allemande du Dr Edith Stein est assez fidèle pour que, lus en allemand, cette correspondance et ce journal intime gardent toute la fraîcheur et la spontanéité que nous aimons tant dans les écrits de Newman.

F. TAYMANS, S. I.

G. GOYAU. **Le Cardinal Mercier.** Collection : Les grands cœurs. Paris, Flammarion, 1930, (19×13 cm.), 204 p. Prix : 12 frs.

L'heure n'est pas venue d'écrire l'histoire définitive du cardinal Mercier. Chaque fois qu'un biographe provisoire se présente, instinctivement on pense : « Voyons, comment celui-ci s'en tire-t-il? » Ma foi, M. G. Goyau s'en tire fort bien. On ne pouvait attendre autre chose de son savoir-faire et de son expérience. Il ne prétend pas épuiser le sujet. Il veut surtout redire le rôle de lutteur joué par le cardinal Mercier et c'est ce qui l'amène à consacrer sa seconde partie entière à raconter la conduite de l'archevêque de Malines envers les envahisseurs de la Belgique. C'est le morceau important du livre. Il n'est aucun aspect sous lequel le cardinal Mercier puisse être étudié plus définitivement à l'heure actuelle. Pour nuancer cette grande physionomie, M. G. Goyau s'attache, dans la 3e et dernière partie de son œuvre, à dépeindre l'effort du cardinal pour unir les esprits, les âmes et les peuples. G. DIRKS, S. I.

Dom R. THIBAUT. **Un Maître de la vie spirituelle, Dom Colomba Marmion, Abbé de Maredsous (1858-1923).** Abbaye de Maredsous, 1929, (19×12 cm), XI-555 p.

Ce livre est un portrait. Très vivant. Ressemblant aussi, car le peintre a poussé le scrupule de fidélité jusqu'à reproduire les légers défauts du modèle. Ceux qui

connurent D. Marmion auront la joie de le retrouver ici avec sa foi profonde, sa bonté foncière, ses dons de théologien, méthodique et clair, ses saillies d'Irlandais, de Celte à l'esprit mobile et au cœur sensible qu'un rien froisse en secret. Surtout, ils y retrouveront le directeur de conscience, éclairant, conseillant, stimulant, consolant, dans des lettres que la mort de leur auteur permet désormais de livrer au public, de l'assentiment de celles pour le progrès desquelles elles furent écrites. Qui les parcourra en recevra d'abord une impression de sérieuse édification ; nul excès de tendresse, nulle mièvrerie. Il jugera ensuite mérité le titre que D. Thibaut décerne à l'abbé de Maredsous : un maître de la vie spirituelle ; j'ajoute : et des plus goûtés des âmes contemporaines. Ces âmes, D. Marmion les immergeait à plein dans les splendeurs du dogme, avant tout du dogme chrétien par excellence, l'Incarnation du Verbe. La doctrine de ce directeur s'alimentait à trois sources qu'il serait difficile de souhaiter plus pures : Saint Paul, les Pères, la Liturgie. Chose curieuse, il n'arriva au premier que par la troisième. Il fut atteint aussi par saint Jean de la Croix, sainte Thérèse et davantage par saint François de Sales. Cela fit au total une spiritualité sûre, solide, imposante séjournant habituellement sur les hauteurs, agissant par production d'états plus que par méthodes, recettes, pratiques de détail. Ceci, dans ma pensée, n'est pas un reproche, c'est un pur constat de différence. Si la maison du Père a plusieurs demeures, la spiritualité chrétienne a, elle, plusieurs physionomies. Celle que lui fait D. Marmion m'a paru avoir plus de majesté que de grâce. *Incessu patuit Deo*... Presque toujours, ce maître ne fait que passer par la sainte Humanité, le voile, comme il dit reprenant le mot de saint Paul, pour entrer dans le Verbe. A cette Humanité cependant, il est des âmes qui aiment à s'arrêter, tant elles chérissent l'humble Seigneur qui chemine à côté d'elles, pédestrement, dans la paix d'un paysage galiléen. A ceux qui aiment passionnément le Verbe qui se fit « homme » pour nous : *Hominum homo Christus Jesus*, la petite note émue, intime et discrète, de la piété franciscaine n'est pas pour déplaire. N'allez pas vous plaindre toutefois de la différence. Vous auriez mauvaise grâce ; vous vous plaindriez d'être trop riche. Félicitons plutôt D. Thibaut de nous avoir donné un ouvrage bien composé, élégamment et sobrement écrit et par ailleurs si plein de bonne moëlle doctrinale qu'il soutient avantageusement la comparaison avec maint « Traité de la Perfection chrétienne ». Ce livre sera de ceux auxquels on revient. Il a une place marquée à l'avance dans nos bibliothèques : celle d'un tome IV^e^ à mettre à côté des trois volumes qui fondèrent la réputation d'auteur ascétique de D. Marmion : *le Christ, Vie de l'âme ; le Christ dans ses Mystères ; le Christ, idéal du moine.* Grâce à D. Thibaut, l'auteur désormais sera le commentaire vivant, et, je crois, la meilleure explication de l'œuvre. François JANSEN, S. I.

Avec le Christ sur le chemin de l'amour divin. Mère Marie Véronique, fondatrice des Religieuses Victimes du Sacré-Cœur. Paris, Beauchesne, 1929, (19 × 12 cm.), 262 p. Plusieurs gravures. Prix : 15 frs.

Modèle de biographie résumée ; récit rapide et précis. Rien ne manque de ce qui doit reconstituer la vie concrète et la personnalité de la fondatrice. Vie pleine de souffrance et bien digne d'une victime ; et pourtant attrayante. Plus encore que la douleur, c'est la joie qui rayonne de toutes ces pages. C. SEVRAIN, s. i.

M. LEPIN. **La Révérende Mère Raphaël de Jésus, fondatrice des carmels d'Oullins, Saint-Chamond et Roanne.** Paris, Librairie Saint-Paul, 1929, (22×14 cm.), xv-412 p. Prix : 20 frs.

La Révérende Mère Raphaël fut une supérieure et une fondatrice tout à fait remarquable. Prieure pendant près de 60 ans, elle sut garder au dehors et dans ses trois Carmels la vénération et l'affection qu'on lui voua dès ses débuts. Et cela seul prouverait sa très grande vertu ; car, si elle était remarquablement douée pour le commandement, sa nature très vive devait lui créer des oppositions, sans la lutte qui lui fit conquérir une parfaite maîtrise d'elle-même. La fin du volume est impressionnante. Mais les lettres du P. Jean et de M. Lebas ne nous apprennent presque rien sur la Révérende Mère et prennent trop de place. Nous eussions souhaité qu'on nous découvrît plus concrètement l'âme de Mère Raphaël.

C. SEVRAIN, s. i.

Vie de la Mère Anne Régis Filliat, du Monastère de la Visitation Sainte-Marie de Lyon-Fourvière (1841-1923). Paris, Téqui, 1929, (19×12 cm.), 352 p. 1 portrait. Prix : 15 frs.

Vie extraordinairement remplie, et qui mit au service du prochain, avec une abnégation entière, continuelle et souriante, un magnifique ensemble de qualités naturelles et de dons surnaturels. Maîtresse générale, économe, assistante, deux fois directrice, trois fois supérieure à Fourvière, fondatrice et supérieure à Vassieux, toujours elle se dépense sans compter, toujours elle exerce sur les esprits et les cœurs un ascendant merveilleux ; et cela, en vraie fille de saint François de Sales, simplement, comme naturellement. Livre très riche d'enseignements, à la fois pour les supérieurs et les inférieurs. C. SEVRAIN, s. i.

R. PLUS, s. i. **Une âme de lumière et d'énergie.** Mère Marie-Thérèse (Louise Bader). 2e Éd. Paris, Beauchesne, 1929, (20×13 cm.), 208 p. Prix : 16 frs.

Douée à un degré éminent des qualités qui font la vraie éducatrice, Mère Marie-Thérèse a laissé une profonde empreinte dans les âmes que Dieu lui a confiées. Institutrice, maîtresse des novices, assistante générale des Sœurs de Saint-Joseph du Bourg, elle n'a eu d'autre ambition que d'être toute à Jésus-Christ et de lui donner des âmes. Sa vie intime, toute de clarté et d'amour, n'a été qu'une ascension continue et courageuse vers Dieu. Magnifique exemple de sainteté et d'esprit apostolique. N. PICKERY, s. i.

Mère Marie de la Passion. Religieuse Franciscaine de Sainte-Marie

des Anges (1893-1924). Paris, Téqui, 1929, (19×12 cm.), 202 p. 5 grav. Prix : 9 frs.

Il y a fort peu de chose dans cette vie : rien que la description des ascensions d'une âme vers l'abandon absolu entre les mains de son Époux divin. Mais cela suffit, car rien ne pourrait être plus beau et plus attirant. Véritablement, « une conquête de Jésus crucifié », et qui ne se fit pas sans peine, mais en devient plus encourageante pour les âmes qui sentent trop leurs faiblesses.

C. Sevrain, s. i.

Élisabeth Charles. **Journal d'une mère de famille.** 2e Édition. Paris, Téqui, 1930, (19×12 cm.), xx-172 p. Prix : 6 frs.

« N'ayant jamais eu le temps de faire de longues prières, j'ai vécu avec Dieu la vie d'oraison, le mêlant à toute ma vie... Tout en surveillant mes jeunes enfants, parfois un bébé sur les genoux, j'écrivais au Bon Dieu » (p. xviii). Et ces mots partis du cœur, qui sont souvent des cris de souffrance et toujours des soupirs d'amour, Élisabeth Charles nous les livre avec la candeur d'une âme fervente et simple. Pour les mères chrétiennes, c'est un commentaire vécu de la « Prière de toutes les heures ».

J. Stevens, s. i.

E. Maire. **La vie errante d'un montagnard comtois.** Paris, Téqui, 1930, (19×12 cm.), xxxii-322 p. Prix : 12 frs.

La vie de Charles Maire, disciple de Benoît Labre, a beaucoup de traits de ressemblance avec celle de son modèle ; il se sent la vocation de pèlerin à l'âge de 35 ans après deux essais infructueux de vie religieuse. Pendant près de 10 ans il parcourut les routes de France de madone en madone, ne prenant que du pain et de l'eau pour « satisfaire pour les péchés de la France ». M. Elie Maire a le mérite d'avoir recherché les traces du pèlerin et tenté de reconstituer ses itinéraires ; besogne difficile et fastidieuse pour lui. Peut-être le récit paraîtra-t-il parfois un peu long au lecteur moderne.

J.-L. Dumont, s. i.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : Louis Casterman, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*